عبد اللّه محمد الغذامي

الليبرالية الجديدة

أسئلة في الحرية والتفاوضية الثقافية

عبد اللّه محمد الغذامي

الليبرالية الجديدة

أسئلة في الحرية والتفاوضية الثقافية



المركز الثقافي العربي

الكتاب

الليبرالية الجديدة

أسئلة في الحرية والتفاوضية الثقافية

تأليف

عبد اللّه محمد الغذامي

الطبعة

الأولى، 2013

عدد الصفحات: 240

القياس: 14 × 21

الترقيم الدولي:

ISBN: 978-9953-68-578-6

الناشر

المركز الثقافي العربي

الدار البيضاء ـ المغرب

ص.ب: 4006 (سيدنا)

42 الشارع الملكي (الأحباس)

هاتف: 0522 303339 ـ 0522 307651

فاكس: 305726 522 212+

Email: markaz@wanadoo.net.ma

بيروت ـ لبنان

ص.ب: 5158 ـ 113 الحمراء

شارع جاندارك ـ بناية المقدسي

هاتف: 750507 01 ـ 352826 01

فاكس: 343701 1 961+

Email: cca_casa_bey@yahoo.com



المقدمة

العالم على كف شاشة

سيظل العالم على كف عفريت، وهذا معنى تؤكده الصراعات البشرية التي تظلّ تتكرّر بكل الصيغ الممكنة والمتخيلة كذلك، ولا شك في أن الخيال يؤدي دوراً كبيراً في صناعة النظرية الحربية، ويكفي أن نقرأ الأشعار سابقاً، وننظر في سينما هوليوود حالياً، وكلها تفيض بالرغبة العميقة للذات البشرية في أن تهيمن على غيرها وتبتكر كل السبل إلى ذلك الهدف الشرير.

ولكن العالم اليوم صار أيضاً على: كف شاشة.

وهذه نتيجة ثقافية تساعدنا على معرفة الواقعة البشرية (الثقافية تحديداً) بصورة أيسر وأوضح من ذي قبل. والشاشات الثلاث (النت والجوال والفضائيات) وهي المفتوحة والميسورة اليوم صارت تكشف لك الكون كله، الخاص منه والعام كذلك، حتى صارت الحكمة الثقافية تقول: إذا كان بيتك من زجاج فلا تستحم، والبيوت اليوم كلها صارت زجاجاً، والكل مكشوف، وهذه فرصة علمية كبيرة من أجل قراءة المصطلحات والنظريات التي تدير شأن العلاقات البشرية.

وأهم أنظمة العلاقات البشرية تدور حول أربعة مصطلحات هي:

العدالة والحرية والمساواة والتعددية الثقافية. وهي مصطلحات تمثل التوق البشري للعيش الكريم من جهة، كما أنها تمثل المدونة الفلسفية مذ كانت الفلسفة ومذ كانت نظريات الحكم ونظريات الاجتماع، ولعل أهم كتاب في هذه المعاني هو قارة أوروبا نفسها، وذلك أننا على مدى القرون الثلاثة الأخيرة صرنا نرى أوروبا بوصفها بقعة جغرافية مكشوفة الأسرار، وزاد ذلك مع ثقافة الشاشة، حيث نرى ونسمع كل لحظة من لحظات الواقعة البشرية هناك، كمعلومة ناطقة ومصورة وحالة ثقافية تكشف لنا ثلاثة أشياء مهمة أولها النظريات، حيث تكشفها الكتب والبحوث والأكاديميات، ثم تطبيق هذه النظريات، وثالثاً نقد هذه النظريات.

إنك مع الكتاب الأوروبي تستقبل النظرية مكتوبةً ومبحوثة وتستقبلها مطبقة ومنفذة على الأرض وكذلك تستقبلها منقودة بقراءات واقعية مبنية على حالة التجريب بوصفه امتحاناً للصدقية وكذلك لما تحمله وجوه التطبيق من انحرافات ومن توظيف يستثمر النظرية لتحقيق أغراض غير نظرية وغير فلسفية وغير بحثية ولكنها شأنٌ بشري في لعبة النسق الثقافي، إذ تنحرف المعاني حسب مضمرات الرغبات غير المعلنة ولكنها رغبات جذرية ومصيرية؛ أي ما يمكن أن نسميه بعملية (تنسيق) النظريات، وذلك بإخضاعها للميول النسقية الثقافية حتى لتصبح نظرية الحرية والمساواة مقولةً في الدمج ومن ثم حصر البشر في معنى واحد ينسخ ما عداه، وستصبح العدالة حينها معنى من معاني القمع، فإذا كان الحجاب مثلاً لا يتفق مع النظام الثقافي لبيئة معينة ثم حدث أن تم منع الفتيات من ارتداء الحجاب في المدارس، فهذه ستكون رغبة نسقية في تمييز الذات وثقافة الذات مع كبح الآخر المختلف، ومن ثم ستتحايل الثقافة على هذه النسقية وتلبسها لبوس

التحضر وتقول إن الحرية والمساواة هي أن تكون مثلي ثقافياً، ومن هنا تصبح الحرية عبودية واستلاباً ثقافياً وتصبحُ المساواة إلغاءً للاختلاف، ولا شك هنا في أن التعددية الثقافية ستسقط وتحل بدلاً منها نظرية الدمج وما يسمى بالبوتقة الصاهرة، وهي حيلة نسقية لإلغاء التنوع ولتقنين الحرية بشرط متعسف.

هذا مثال واضح وسريع يساعد على كشف لعبة (التنسيق) على أن إخضاع المعاني العليا للعبة النسق الثقافي هو مظهر ثقافي بشري وكوني وأزلي، ولن نتعرف إليه إلا عبر مشاهدة حية له وهو يحدث، وهنا سنجد أن أوروبا تقدم لنا مشهداً ثقافياً حياً وحيوياً نرى فيه الثلاثية الثقافية: النظرية/ التطبيق/ نقد النظرية، وكلها في نظرة عين واحدة على كف شاشة لا مواربة فيها.

سنرى النظرية الليبرالية، سواء الليبرالية التقليدية أو الليبرالية الجديدة كما هو اسمها، سنراها كما هي في بطون الكتب وكما هي في الواقع حيث صارت أحزاباً تتسمى بهذا الاسم، وسنراها كما هي في الخطاب النقدي، وكما يقدمها باحثون غربيون عاشوا الحدث وخبروه في معاشهم اليومي ثم نظروا فيه نظرات نقدية.

ولن نجد مثل هذه الفرصة التاريخية حين تكون النظريات ماثلة أمامنا ومكشوفةً لا بوصفها توقاً بشرياً فحسب ولكن أيضاً بما هي سياسات مطبقة وبما هي خطاب منقود.

نشترك كلنا في التوق البشري للعدالة والحرية والمساواة ومعها التعددية الثقافية، ونشترك كلنا في نتائج تطبيق هذه النظريات في أي مجتمع كان لأن عواقب التطبيق تمس الجميع حتى من هم خارج بيئته النظرية، ونعرف كم تعرضنا نحن لحالات النظريات هذه فأخذنا بعض وجعهم حينما تعرضنا للاستعمار في الماضي أو تعرضنا للاستعمار

الحديث من حيث الهيمنة الاقتصادية والسياسية، ونتعرض بمزيد من ذلك حينما يكون النموذج الغربي هو النموذج الذهني لتمثل النظريات ولتطبيقها، واتباع النموذج ومحاكاته فيه جانب إيجابي عظيم كسبته البشرية في تطبيق الديموقراطية، وله أيضاً جوانب سلبية تعرض لها الباحثون الغربيون حول إعاقة الديموقراطية وحول الليبرالية وعلاقتها بالإمبريالية القديمة والحديثة، وكذلك حول نقد نظريات الحرية، وهو نقد متقدم وعميق، وهو ما يجعل أوروبا مثلاً كتاباً مفتوحاً لا نقرؤه لنعرف أوروبا وكأنما هو ترف فكري ولكننا نقرؤه لنعرف أنفسنا، ونتعرف إلى النموذج الأهم فكرياً وعالمياً ونكون جزءاً منه عبر التوق لمحاكاته من جهة وعبر المشاركة في نقده وتحفيز التفكر فيه، ولا يتم أحد المعنيين إلا بقيام الآخر.

تقع المصطلحات والنظريات في مأزق التوشيم (المصطلح الموشوم) وفي هذا الكتاب سياحة تشريحية نقدية لقراءة مسار النظريات والمقولات الأساسية في النظام المعرفي والأخلاقي البشري في العدالة والحرية والمساواة والتعددية الثقافية في مرحلة من الواضح أنها مرحلة (مابعد العولمة)، ويبرز فيها مقولتان هما مقولة الوسطية ومقولة الليبرالية من حيث قيام كل منهما على المبادئ الأساسية الأربعة: العدالة. . . إلخ، ومن حيث حالة التطبيق ثم حالة النقد الذاتي لليبرالية خاصة. وهنا نحن لا نقرأ شيئاً أجنبياً عنا ولكننا نقرأ أنفسنا بما إننا نرى كيف تقوم النظريات بوصفها معنى فلسفياً وكيف تدخل في المعاش اليومي للبشر ثم كيف تتكشف ألاعيب التنسيق لها ومن ثم توشيمها، وهذه كلها سياحة ذهنية وسياحة عملية في قراءة المصطلح وتشريحه وطرح الأسئلة عليه، وهي قضية هذا الكتاب.

التفاوضية الثقافية

وفي النهاية سنطرح مقولة نظرية نراها إجابةً عن الأسئلة كلها، وهي مقولة التفاوضية الثقافية وقد شرحت وجهة نظري فيها في ختام الفصل الخامس، حيث تقوم التفاوضية الثقافية على نظرية العدالة بركنيها: الحرية والمساواة، وهي مصطلحات ثلاثة يبني بعضها بعضاً في قياسات ثقافية تفاوضية، تعتمد التعددية الثقافية ونظرية العيش المشترك بشرياً ومعرفياً.

عبد اللّه محمد الغذامي

الرياض - أيلول/ سبتمبر 2012

كلمة شكر

كتابي هذا مدين لسلسلة محاضرات دعاني إليها وحفزني لها الصديق الدكتور عبد العزيز عطية الزهراني، المشرف على برنامج (تواصل) في جامعة الملك سعود، وقد ألقيت ثلاث محاضرات في هذا البرنامج كانت في مواضيع هذا الكتاب مما أتاح لي مناقشة أفكاري سلفاً قبل كتابة فصول هذا الكتاب، ولذلك صحبتني كل الأسئلة والمداخلات التي تمت مع الجمهور، ولذا فشكره يتضاعف في نفسي، مع بالغ التقدير.

وأشكر الصديق الدكتور عبد الرحمن السماعيل الأستاذ في قسم اللغة العربية في جامعة الملك سعود على تكرمه بقراءة مسودة الكتاب والتدقيق فيها من بعدي والتنبيه على ما غفلت عنه عيني، فهو صار عيوني الأخرى التي تشاركني النظر فله مني التحية والشكر.

الفصل الأول

مابعد العولمة: تحولات المصطلح

التوحش الثقافي

هل شدت العولمة الحبل حتى انقطع. . . !!

أم شدت الحبل حتى انكسرت الجرة، وستكون الجرة المكسورة هي الكرة الأرضية، ثقافة وبشراً. . . !؟

هذا ما حدث فعلاً، وهو ما سنجري وراءه بأسئلتنا وتفكرنا في الحال الثقافية عالمياً، أو حال (مابعد العولمة).

ومصطلح (العولمة) منذ ظهوره هو مصطلح مثير وحمال لمنظومة من الدلالات السلبية في معظمها، وإن كان الساسة والاقتصاديون قد طربوا للمصطلح وأحسوا أنه لا يمثل لحظة انتصار للرأسمالية والليبرالية فحسب، بل إنه نهاية الإشكال الثقافي البشري في سؤال البشرية عن النموذج والرمزية، ولقد كانت النشوة تغمر وجوه القيادات السياسية والاقتصادية الغربية وهم يتفوهون بالكلمة، وهي الكلمة التي لقيت ترجمة سريعة لكل لغات العالم، وصارت في صدارة الأخبار والأفكار، وفي السنوات الأخيرة من القرن الماضي ومطلع هذا القرن بدت الأشياء وكأنها قد بلغت منتهاها وتحققت لحظة الحسم الثقافي العالمي لمصلحة الكون البشري الملتف حول معنى واحد.

تظهر صورة ذلك في محاضر الاجتماعات التي سجلتها لقاءات

التفاوض بين الدول حول الانضمام إلى منظمة التجارة العالمية، وفيها يتكشف مدى التزلف الذي تظهره الدول الصغرى أمام الكبرى، وكيف تخنع للشروط وتتقرب إليهم بتعديل مواقفها وشروط حياتها لتتوافق مع الصيغة العولمية التي فرضتها القوى الكبرى صانعة المصطلح وصاحبته صياغة ومفاهيمية وشرطاً عملياً وذهنياً. وكانت أرقام المدرجين إلى نادي المنظمة تزداد ببطء شديد حسب كفاءة المدرجين في مهارتهم بتلبية الشروط وتحوير حياتهم وثقافتهم وفق النموذج المحدد. وتظل باقي دول العالم تنتظر دورها بحسرة تزداد كلما تم إعلان واحدة منها كاسم جديد يتم إدراجه، مما يزيد من غيرة الآخرين وحرقتهم ومن ثم تحفيزهم لتليين مقاومتهم للشروط وتحسين صورتهم العولمية بأي قدر ممكن، وسنرى أن الشعوب ذات الثقافات المتأصلة هي التي تأخرت أكثر من غيرها كالسعودية إلى حد كبير، وجاءت روسيا والصين متأخرتين كذلك، مما يشير إلى مدى الوجع الذي تعانيه لكي تنسخ ذاتها أكثر وأكثر لترضي شروط المعولم الأكبر: أمريكا[1].

ظلت الحال تسير على هذا المنوال حتى بلغت العولمة ذروتها القصوى الممكنة، وكان ذلك في لحظتين ترسمان أقصى درجات التوحش الثقافي، وهو توحش حصل وكأنه قسر قدري لا مفر منه، ولم تتضح وحشيتها بكامل شروطها إلا بعد حدوثها بوقت.

---

(1) عن المفاوضات السعودية للدخول في المنظمة انظر: فواز العلمي: **مفهوم العولمة بلغة مفهومة**، ويشير إلى مفاوضات امتدت لعشر سنوات في 355 جولة مع الإجابة عن 3000 سؤال وتقديم 7000 وثيقة وزيارة 62 دولة، وتأتي السعودية بعد هذا كله لتكون الدولة رقم 149 في قائمة أعضاء النادي العولمي. الناشر مكتبة المؤيد 2007.

التوحش الأول: كان في جزيرة برتغالية بتاريخ 16/ 3 / 2003، حيث وقف جورج دبليو بوش، رئيس العولمة الكونية حينها، ويجر خلفه توني بلير، رئيس وزراء بريطاني العمالي، وأثنار الإسباني ومعهم الرئيس البرتغالي، تلك هي لحظة ستصير ذروة للعولمة من دون أن يكون ذلك واضحاً ساعة الحدث، وفيها ظهر وجه بوش متوتراً ومكفهراً وتهديدياً وأطلق جملته الشهيرة: **على صدام حسين مغادرة العراق في خلال ثمان وأربعين ساعة وإلا الحرب**.

كلٌّ يعرف لحظتها أنها إعلان حرب لأن اللغة لم تكن لغة تخيير ولكنها لغة الحسم النهائي، وكل حالة استدعاء للصورة تكشف كيف كانت وجوه زعماء ثلاث دول كبرى ومهمة يقفون خلف بوش مشدوهين وكأنهم يسمعون الخبر لأول مرة، مع أنهم قد خرجوا لحظتها من مؤتمر مستعجل وسريع وفيه بدا بوش وهو يقود العالم بأصبعه، وأول هذا العالم كانت بريطانيا وإسبانيا والبرتغال الذين ظهروا وكأنهم صور مفبركة تحركها يد صانعها.

تلك لحظة قصوى للتوحش السياسي العولمي، ومنها بدأت قصة النهاية العولمية، هي القمة والسقطة في آن، حيث دخلت العولمة السياسية في أخطر امتحاناتها، وهو امتحان يضع الكل أمام ثلاثة حروب كانت في الأفق وفي الوعيد حينها، حروب على العراق وأفعانستان وكوريا الشمالية، وقد صرح رامسفيلد حينها أن أمريكا تستطيع خوض ثلاثة حروب في آن واحد، ولكن الذي صار هو الاقتصار على اثنتين بعد أن أدركت أمريكا من الأيام الأولى أن المسألة أخطر مما كانت تتصور، ومضت الحربان على العراق وأفغانستان، وقد أعلن بوش في عدد من المرات أن المهمة قد

أنجزت، وهي العبارة التي إذا قالها الرئيس فمعناها نهاية الحرب، كما هي التقاليد الثقافية الأمريكية، ولكن المهمة لم تنته على الرغم من تكرار العبارة في عدد من القواعد العسكرية الأمريكية وبخطاب متلفز من الرئيس الذي كان يحلم بالخلاص من ورطاته، ولكنه أنهى فترتي رئاسته من دون أن ينهي المهمة، بل لقد انقلب السحر على الساحر. وخاصة مع تضافر هذه اللحظة مع التي تليها.

التوحش الثاني: وكان هذا في 11/ 10/ 2008، حين جرى إعلان انهيار بنك ليمان براذرز، وهو الحدث الذي وصفه لاري ماكدونالد بأنه انهيار تراجيدي للفطرة السليمة في الثقافة والمجتمع[2]، وقد كشف الانهيار عن هشاشة البنية الاقتصادية ومدى عجزها عن مواجهة التحديات، ويتجلى ذلك في أمور هي:

1 ـ مجرد حدوث حالة إفلاس واحدة لمصرف واحد تجر وراءها ذعراً اقتصادياً وسياسياً كونياً يهتز معه كل شيء، وهذا يعني أنك أمام نظام واحد هو ناتج هذه العولمة، وفي كونه نظاماً واحداً فهو يقوم على بعضه، ولا يملك حصانة المقاومة ولا خاصية التميز بين جزء منه وجزء آخر، مما يحرم الأجزاء من تجنب مغبات الحدث، وهذا ناتج طبيعي للإصرار على نظام عولمي واحد، وهو على وجه التحديد ما أوقع النظام بأهم مَقاتِله. وكل تصور كلي شامل يعرض نفسه بانهيار شامل، تبعاً لأي خلل يصيب أحد أجزائه، وهذا ما صار ناتجاً لحادثة انهيار ليمان براذرز، ولو افترضنا التنوع في الأنظمة

---

(2) L. McDonald ; A Colossal Failure of Common Sense ; the inside story of the collapse of Lehman Brothers pp. 15, 42, 79.

الاقتصادية (وكذا السياسية) لمرت حادثة هذا المصرف بوصفها حدثاً يخص ارتباطات هذا المصرف دون سواه من المؤسسات الأمريكية والعالمية.

2 ـ يضاف إلى الترابط المادي في النظام المعولم قيام ترابط معنوي سايكولوجي، ويكشف عن هذا الترابط ما يلاحظ من تأثير الشائعات على حركة الأسواق المالية العالمية، وبمجرد ظهور طرف من خبر عن أمر سلبي في طوكيو أو في لوس أنجلوس أو في مضيق هرمز فإن الأسواق العالمية كلها تتأثر مباشرة، ليس بسبب مادي صريح، ولكن بمجرد الخوف، وهو خوف يرعب رؤوس الأموال حتى تبدأ بالفرار والكمون والتمترس المعنوي، مما يؤثر بالتتابع على الأسواق الكونية كلها ويتبعها اهتزازات تكبر أو تصغر حسب قيمة الخبر، وهي قيمة معنوية سايكولوجية، وليست مادية، مما يجعل ثقافة السوق ثقافة شائعات مثلما هي ثقافة توجس دائم يسهل تحريضه أو تحفيزه أو ترهيبه، وهذه كلها من نتائج النظام الواحد المترابط قسرياً، من الناحيتين المادية والسايكولوجية معاً، وهذه تصنع تلك وتديرها بطرفة عين.

هنا تأتي العولمة لتكون مشروعاً في حصر الكون البشري تحت مظلة الوهم المعنوي لأن كل طرف من أطراف التركيبة لا يملك قراره الخاص ولا يتحكم بمصيره الخاص، ويظل خاضعاً للمؤثرات المتفرقة في أرجاء المعمورة.

3 ـ سلبت العولمة بهذا أي حصانة ذاتية لأي كيان اقتصادي أو سياسي، وكان الأمر قبل العولمة يتكون من ثلاث كيانات كبرى إحداها رأسمالية والأخرى اشتراكية والثالثة غير منحازة، وكان سقوط إحداها لا يضر بالأخرى بأي صورة من الصور إلى درجة أن الكتلة

الاشتراكية سقطت بكاملها ولم يتضرر أحد منها ولا حتى دول عدم الانحياز، لا اقتصادياً ولا سياسياً، ولكن سقوط مصرف واحد في أمريكا هز العالم كله مادياً واقتصادياً وسايكولوجياً، وهذا على وجه التحديد هو مقتل العولمة الذي صنعته لنفسها، من حيث أرادت أن تبني نفسها على قسر كلي يجر معه الكل بلا تفريق.

4 ـ لم يسلم من المقتل العولمي حتى الذين صنعوه ومشكلة الاتحاد الأوروبي مع اليونان تكشف عن هذا، والاتحاد الأوروبي هو من كان يحرص على تكثير الأعضاء، طلباً للقوة والاكتساح سياسياً وثقافياً، ولكن هذا الاكتساح انعكس على صانعيه حتى صارت اليونان الضعيفة والمفلسة تجر أوروبا كلها خلفها في مأزق لا يسلم منه أحد بما فيهم أصحاب الاقتصادات الكبرى مثل ألمانيا، وقد تصرفت ألمانيا مع المشكل بما هو مصيرٌ حتمي لها دولةً وسياسةً وثقافةً، ورأت أن أي انهيار لليورو سيكون انهياراً ذاتياً لألمانيا ولم ينفعها ثقلها وتفوقها الاقتصاديان لأنها تنازلت أصلاً عن تفردها ودخلت في شراكة أو شَرك قاتل.

5 ـ تتحول العولمة هنا من معنى الشراكة إلى معنى الشرك، وذلك لأنها اقترفت الخطيئة الكبرى من حيث إنها أرادت أن تجعل العالم في صياغة واحدة وفي نمط ثقافي واحد، قوامه الاقتصاد والسياسة، وتبعه صناعة منظومة من المصطلحات تغير بها النسق البشري العام من مثل: اليورو، ومنظمة التجارة العالمية، والسوق الحرة، والخلاصة لها هي كلمة العولمة.

النشوة المجازية

تبنت العولمة مجازية اللاهُوية، أو مسخ الهُوية ودمج الكون في

مسمى يقطع مع الذاكرة، ولقد بلغت الثقافة الغربية قمة نشوتها مع لحظة سقوط جدار برلين في 9/ 11/ 1989، وهو سقوط لم يكن ينهي حقبة الزمن الماركسي الدكتاتوري فحسب ولكنه أيضاً سقوط فتح الجانب المراهق في الفكر الغربي وأخذ هذا بعداً فلسفياً بما هو قمة التصور المعرفي للحدث بوصفه قراءةً له واستثماراً لمدلوله، وجاءت أطروحة فوكوياما عن ذروة التاريخ (The end of history) ـ وهي تعني الذروة وليس معناها الظاهري في النهاية[3] ـ، وهي النظرية التي وجدت طريقها إلى السياسة بسرعة البرق، وتولدت عنها أخيراً نظرية العولمة (globalization)، بمعنييها السياسي والاقتصادي، واندفع العقل الغربي ليترجم فرحته المنفعلة بالنصر على خصمه التاريخي الذي أقض مضجعه على مدى سبعة عقود وتسبب له بخسائر مادية كبيرة وخسائر سياسية ومعنوية متصلة، ولم يكن في الحسبان أن تنتهي الحرب الملحمية مع المعسكر الشيوعي بنهاية حاسمة كالتي صارت فعلاً وكان سقوط الجدار هو بمعنى سقوط للهم الأكبر في تاريخ الغرب كله، وقابل هذا السقوط نوع من الفرح المراهقي صنع النظرية وصنع الخط السياسي.

هو فرح مراهق تكشف أخيراً عن وهم كبير، وهو ما أدى بالقارئ الأول للحدث، فوكوياما، إلى التراجع عن نظريته حين رأى الطريقة التي فهم فيها المحافظون الجدد وبوش الابن تلك المقولة، وكيف راحوا يخططون في مطلع القرن لإعادة صياغة العالم على مزاجهم النفسي والوجداني، وهو مزاج تبين أنه مزاج مريض عقلياً ومراهق وجدانياً، وصارت نظرية الذروة عندهم عقيدة سياسية

---

(3) F. Fukuyama, The end of history and the last man.

واقتصادية يتحتم على أمريكا أن تكون فيها الأم الأسطورية للعالم المتشكل جغرافياً وثقافياً حسب تصميم المحافظين الجدد ونظرية الذروة بمعناها الأمريكي تحديداً، وهي اللحظة التي شكلت مؤتمر الجزيرة البرتغالية، وانكتبت الذروة لحظتها ولكن بصيغة النهاية هذه المرة وليست القمة، وبدأ العد التنازلي لينتهي بنهاية العولمة ودخول مرحلة المابعد ـ حسب ما يمكننا قراءته ـ.

العقلنة المأمولة

التقطت أوروبا الخيط العولمي وأدخلته في مسعى عقلاني عبر تقوية الاتحاد الأوروبي، وقد كان الاتحاد يمر في لحظة خيار منقسم بين التوحش الأمريكي من جهة حيث نشوة النصر المبين المهووس بنظرية الذروة، ونهاية المطاف لمصلحة العولمة، ومن جهة أخرى تميل إلى التعقل في النظرية السياسية، وكان التعقل تحت قيادة ألمانيا وهي التي شهدت سقوط الجدار وهي من فعلته بكلتا يديها: الشرقية والغربية، وبما أنها قد خبرت الحدث فهي تعلم وجعه وتعرف حدوده، ولذا كانت متعقلة كثيراً مع نظرية العولمة وكيف يمكن ترجمة معنى الذروة ترجمة عملية وواقعية، وكانت معها فرنسا، ربما بدافع الغيرة الثقافية من النشوة الأمريكية والتخوف من الاكتساح الثقافي الأمريكي، وهو اكتساح سيؤدي إلى تضييق المجال على فرنسا لغة وقيمة وحضارة ومعنى عالمياً، ولذا تضامنت فرنسا مع ألمانيا في التفكير بنظام عولمي يكون أوروبياً وليس أمريكياً. وهذا يقابل الحماس المجنون فعلاً الذي كان لدى بلير البريطاني ومعه الزعيم الإسباني والبرتغالي، وهم بطانة الجزيرة البرتغالية الذين جرجرهم بوش في نشوته المجنونة بالتوافق، مع أن درجة المصالح عند أي من

هؤلاء لا تعادل المغامرة ولا تبررها، وهو التوافق والتحالف اللذان قامت المظاهرات في لندن ضدهما في جموع مليونية غطت شوارع لندن ولأيام، ما عبر حينها عن عزلة بلير وانقطاعه عن لغة الشارع وثقافة الناس، مما أحدث فجوة كبرى اتسعت حتى أودت بزمن العولمة كما تؤكده الوقائع.

ظلت أوروبا بين تعقل تقوده ألمانيا وتحالف هوسي تقوده لندن الرسمية، وفي هذا كانت فكرة اليورو. وهي الفكرة التي رفضتها بريطانيا، لأنها عاجزة عن أن تشفي نفسها من عقدة الأم المرضعة، وظلت ترضع الثدي الأمريكي مع أن بريطانيا هي الأم، ولكن الأم ترضع من ثدي بنتها، وهنا حدث الانفصام الثقافي بين بريطانيا الأوروبية وبريطانيا الأمريكية، وظلت هذه الثنائية تشاغب الواقع البريطاني وتضيق من حركته وتربك مساره بين البينين، أي بين المحيط كرابط أمريكي والقنال كرابط أوروبي في تورية ثقافية معقدة فعلاً ومربكة بشكل حاد.

اليورو الأبيض/ التطهير الرمزي

أهم صيغة معولمة للاتحاد الأوروبي هي صيغة (اليورو) وهي ورقة ثقافية، وهذا هو الجانب الرمزي فيها، بما هي علامة اقتصادية وسياسية وتاريخية لمرحلة زمنية ومعنوية لمجتمع في أصله متنوع ومتعدد، بل متحارب، والذاكرة الأوروبية تختزن كل أنواع الفروقات البشرية، بكل ما يخطر على حياة البشر من فروق، ما بين لغات وأنواع من المعتقدات الدينية وكذا الفكرية والحزبية ومعها الأنماط الثقافية التي تجعل الرمزيات تتجاوز التنوع إلى حد التعارض والتناقض الاحترابي، ولا شك في أن كلمة الألمان لها تاريخ في الذاكرة

الأوروبية كلها يجعلها أشد رعباً من كلمة الشيطان[4]، وكذا هي الحال ما بين كل شعب وشعب داخل هذه القارة الصغيرة والمزدحمة.

جاء اليورو ليوحد الكيانات المتنافرة في الأصل، وكان الطريق هو عبر أهم ما يغري الإنسان، أي إنسان، وهو العملة الصيرفية التي تغذي يومه وتباشر حياته الحية والواقعية.

وبما أن اليورو جاء ليصنع رمزية المعنى العولمي الجديد بصيغته الأوروبية الاندماجية فإنه اصطدم ـ أول ما اصطدم ـ بالذاكرة الثرية لأوروبا وكان السؤال: كيف تتعامل مع ذاكرة هي ذواكر وذاكرات، وهي متحاربة ومتضادة، وفي الوقت نفسه هي تملك رومانسية خاصة لكل واحدة منها، وهنا كيف تضع صوراً على اليورو...! وأي صور ستضع....! ومن أي بيئة....!؟

يحضر التاريخ كله مع فكرة الصورة التي تضعها الأمم على عملاتها بوصفها تقليداً ينص على قيم الثقافة وتاريخها الرمزي، والحاصل أن أوروبا لا تملك تاريخاً رمزياً موحداً، ولكنها تملك تاريخاً يفرق ويصنع التنافر بين وبين، ويجلب الذاكرة المضادة للاندماج وهي ذاكرة تعزز الضغينة ولا تؤسس للتعاون.

لذا جاء الحل بصناعة اليورو الأبيض، أي الورقة التي بلا ذاكرة، ولا تحمل أي صورة من أي بقعة أوروبية ولا من أي ماض أوروبي، أي هي ورقة بلا ماض رمزي، بل هي ورقة تتعمد تناسي الماضي وتعاند الذاكرة، وهذه هي الطريق إلى الدمج المعولم بصيغته الأوروبية: إلغاء الذاكرة[5].

---

(4) ذكرت صورة لهذا في كتابي **الثقافة التلفزيونية**، ص 64.

(5) الغذامي: **القلبيلة والقبائلية**، 268.

كان هذا هو الحلم الموعود، ولكنه وعد وقع في المأزق العولمي نفسه، لأن البياض هو أيضاً نوع من التوحش، أي إن مسح الذاكرة هو توحش نفسي وجداني يعطي مردوداً مماثلاً للتطهير العرقي، وكذا هو التطهير الرمزي، حيث يكنس الذاكرة بتحد متعسف، بينما الذاكرة لا تريد بل لا تستطيع أن تنسى.

يستحيل على الذاكرة الرمزية أن تنسى، وتتعزز هذه الاستحالة مع تجدد المشكلات الحيوية يوماً بعد يوم، وهنا جاءت مشكلة اليونان وتعثرها المالي وقريباً منها مشكلات في إيطاليا وإسبانيا والبرتغال وإيرلندا، ومعها معاندة بريطانيا المستمرة في موقعها المابين بين، بين وجه لأوروبا وآخر لأمريكا، ثم تدخل مع ذلك كله حالة التوحش السياسي الأمريكي ونظرية المحافظين الجدد وبوش الابن وهو التوحش الذي ترك أثراً عميقاً في نظرة الشباب الأوروبي الذي امتعض من العنف الأمريكي ومن آلة الحرب المتسلطة على الأرض وعلى مستوى اللغة.

هي حالة دمج عولمي تصاحبها حالة سخط شعبي من كل شيء على الأرض بدءاً من غلاء الأسعار، وهو غلاء تزامن مع بروز اليورو الماسخ للذاكرة، ويتلوه سخط سياسي نتيجة لما ظهرت عليه السياسة من ضعف مخيف وعجز عن حل المشكلات، وتبعه مشاكل اجتماعية تتعلق بالهجرة القادمة إلى أوروبا من خارجها، وهجرة أخرى ما بين أوروبية، حيث جاءت أوروبا الشرقية ودخلت إلى الغربية عبر ترحل الجيل الشاب الذي يحمل معه معنيين متضادين، حيث يجري حاملاً لأحلام الرخاء والكسب من الطرف الرخي لأوروبا الغربية، وفي الوقت ذاته جاء الشرقيون بأخلاق الشرق الأوروبي وهي سلوكيات تجلت في مدينة بريطانية هي ساوث هامبتون، حيث حلت جاليات من

شرق أوروبا في هذه المدينة وانقلبت أسواق المدينة من واجهات دكاكينها التي تطرزت بالصحف الناطقة بالبولندية، وفي وسط الدكان تراصت البضائع غير البريطانية ونطق الشارع كله بالبولندية وتزين بلباس مختلف ومشية مختلفة وجاءت معها سلوكيات ينسبها الإنجليز للشرق المتخلف ثقافياً وفكرياً وسلوكياً عن المعتاد الإنجليزي ـ حسب تصنيفهم للحدث ـ وضجت الصحف الإنجليزية والتلفزيون بأخبار هذا الطارئ الاجتماعي الذي قلب الموازين على مستوى الشارع، وبالمعنى اليومي مما غير الصورة البصرية المباشرة من على عتبة الباب الداخلية[6].

وهنا يبدأ نوع آخر من التطهير الرمزي كشيء يشابه التطهير العرقي، وتحل الرمزية البيضاء لتزيح الذاكرة ولتعبث بها عبثاً يجعل العولمة الأوروبية شديدة السلبية لدى الطرف الذي لم يتعود على الأجنبي إلا بوصفه سائحاً أو طالباً أو مهاجراً بسيطاً يطلب الرزق برفق وسكينة ويحاول محاكاة البلد المضيف بانضباط استسلامي متقيد. بينما الطارئ الجديد جاء بثقة مفرطة قلبت الشارع كله لغة ومعنى وتصوراً، ولقد ضجت الصحف بأخبار السرقات والعنف اليومي والغش التعاملي والممارسات الليلية والنهارية المكشوفة على غير ما تعودت عليه المنطقة، وكله ينسب صحفياً وإعلامياً إلى ثقافة أوروبا الشرقية، والإحالة بعد هذا كله إلى الاتحاد الأوروبي الذي فتح القمقم وأخرج العفريت وترك له الباب مفتوحاً يتحرك كيفما يشاء.

---

(6) عم ذلك كافة التغطيات الصحفية البريطانية في صيف 2010، بسبب حوادث صارت في ما بين شباب طائش فتح باب الأسئلة والمخاوف من الهجرة الاندماجية الآتية من شرق أوروبا لتغير النسق البريطاني والشارع الإنجليزي.

هذه صورة من صور صدمات الاندماج المعولم من داخل الكيان القاري لأوروبا، وهي مثال نموذجي على الحالة المعنوية للعولمة في كافة أنحاء العالم، حيث التوحش الرمزي يفضي إلى توحش مضاد، كما سنرى في مبحث (الاحتقان).

الاحتقان

المآل النهائي للعولمة هو الخلاصة الثقافية الكونية التي أوصلت البشرية إلى حال من الاحتقان، وهي حالة تأخذ ثلاث صور:

1 ـ الاحتقان البيئي، وعلامته تغير وجه الأرض إلى وضع يبعث القلق النفسي والعقلي في كل مناحي الحياة، ولقد جاء التسونامي الياباني في آذار/ مارس 2011 ليعيد الرعب الذي أحدثه التسونامي الأندونيسي قبل سنتين من ذلك الحدث، وكانت المفاجأة التي كشفت ضعف عزيمة البشر أمام غضب الطبيعة ومفاجآتها التي لم تخطر على بال، ثم هول الحدث بحيث لم يكن بيد البشرية عمل أي شيء لتلافي الحدث أو التقليل من تبعاته، وذلك من بعد الفضيحة العلمية الكبرى بعدم قدرة العلم على التنبؤ المستقبلي وعدم قدرته على التعامل مع المشكلة حين حدوثها، وجاء انفجار المفاعلات النووية في اليابان ليعزز النظرية التي ترى أن البشر هم المتسببون في إحداث هذه المتغيرات الجوية الكبرى التي أدت إلى زيادة سخونة الأرض ومن ثم دفعها إلى الاحتقان الغاضب وهي تعبر عن غضبها بصيغة التسونامي وفيضانات كاترينا في أمريكا وفيضانات بريطانيا (صيف 2006). وهو ما يمثل إخفاقاً ذريعاً للتجربة العلمية العالمية، حيث يجري النظر إليها على أنها المتسبب في الحدث وعلى أنها عاجزة عن التنبؤ به، وهنا تتأثر العلاقة في ما بين الإنسان والعلم الحديث.

2 ـ الاحتقان الاقتصادي، وهو يشبه الاحتقان البيئي مشابهة متطابقة، ويكفي أن نتذكر حادثة انهيار مصرف (ليمان براذرز) وهو حدث مفاجئ وكارثي العواقب، تماماً مثل تسونامي اليابان وأندونيسيا، وكما أنه حدث من دون مقدمات تنبؤية فإن تبعاته كارثية، ولقد تحولت حادثة المصرف المفلس إلى تداعيات ما يسمى بلعبة الدومينو وأدت العواقب المتتالية من بعده إلى تهجير ما لا يحصى من العائلات الأمريكية وطردهم من بيوتهم بسبب استيلاء البنوك المقرضة لهم على منازلهم، تبعاً لما سمي حينها بانهيار سوق الرهون العقارية، ومن ثم تسريح البشر في الشوارع بعد فقدانهم لكل أحلام حياتهم، وفي ذلك تطابق مع حالات البشر المشردين بسبب كاترينا والتسونامي والفاقدين لكل شيء، وبه يكون الاحتقان الاقتصادي صورة أخرى من صور الفشل العولمي وهذه هي صيغته الاقتصادية، مما ينشر نظرية الاحتقان ويعمم صيغتها بوصفها علامة على فشل العولمة في تحقيق الرخاء البشري وصارت سبباً للشقاء والتشرد ومبعثاً للنقمة والغضب.

3 ـ الاحتقان الأخلاقي، يتجلى الاحتقان الأخلاقي بأمثلة تحركه وتشيعه وأولها هي تلك الشهادة الكونية التي سجلها كولن باول في خطابه لمجلس الأمن (5/ 2/ 2003)، حيث عرض بالأرقام وبالصور حالة التهديد العراقي (الصدَّامي) الذي أكده باول وعزز فيه خطورة النظام الصدَّامي على العالم مما يحتم المواجهة واستباق التدمير العسكري الذي يخطط له صدَّام، ولقد طرح باول نظريته بحشد مهول من الأدلة والثقة الحقوقية والسياسية مما جعل العالم كله ينظر عبر شاشات الاستقبال الفضائي ويشعر كل من رأى وسمع أن الخطر العراقي قادم ما لم توقفه أمريكا التي بدت حينها على أنها الحامية الكبرى للبشر والمنقذ الأسطوري للحياة الكونية.

لقد تم تجييش الوجدان الكوني لمصلحة التوافق ضد الوحش العراقي، وتم المراد بقناعة كبرى وضمير عميق، ولكن. . .

تأتي كلمة لكن لتكشف عن مأساة ضميرية، حيث اكتشف كولن باول نفسه بأنه كان مخدوعاً وأنه كان مجرد بهلوان أسطوري ينطق بالكذب ويسوق للخديعة، وتكشف له ذلك بعد أن مارس كل حماسه الإنساني والبلاغي ليقول كلمة حق كان مؤمناً بها، ولكنه اكتشف أن الإدارة الأمريكية من الرئيس ووزارة الدفاع والاستخبارات، كلهم كانوا قد فبركوا الخدعة ورتبوا الأرقام والصور بإخراج استخدم العلم الحديث والتكنولوجيا المتطورة من أجل صناعة كذبة كبرى لا تقبل الشك ولا التنبؤ وتحقق أعلى درجات الخديعة، وجرى استخدام بلاغة كولن باول وإنسانيته لتسويق الكذبة، حتى لقد قال عدد كبير ممن تم استطلاع رأيهم إنهم اقتنعوا بوجود خطر عراقي لأن باول قالها[7]، وبذا فقد سوقها فعلاً وتحقق له أن يقنع البشر بصدقه المتوهم، وحين علم بالخدعة كان الوقت قد فات وتم لبوش وعصابته ضرب العراق وتنفيذ وحشيتهم بشكل نهائي وحاسم.

وتبع ذلك كذبة أخرى تورط فيها توني بلير، حيث أبلغ البرلمان البريطاني عن معلومات استخباراتية موثقة بأن صدَّام حسين يهدد الأمن البريطاني، وأن لدى صدَّام قدرات تقنية لتحريك صواريخه في خلال خمس وأربعين دقيقة وضرب المصالح البريطانية، وهذا حقق لبلير الحصول على موافقة البرلمان وتأييده للتحالف مع أمريكا لضرب العراق، ثم تكشفت فبركة المعلومة.

---

(7) وردت المعلومات ببرنامج وثائقي بثته محطة BBC من لندن، في 22/ 3/ 2012.

هنا تنتكس الحوادث لتبني درجة من الاحتقان الأخلاقي ضد هذا التحالف العولمي الذي تحول ليصبح تحالفاً شيطانياً في نظر البشر كلهم بعد تكشف الجانب غير الأخلاقي في سياسة هذا التحالف ومن ثم دمويته.

تحولات الاحتقان/ هجرة الوجع

شهدت هذه المرحلة نوعاً جديداً من الهجرة، هي هجرة عولمية ضحيتها العمال والعائلات وكل من له صلة بالصناعة الحديثة، والمصانع الإنتاجية الكبرى وهي هجرة خطرة وتعيد توجيه بوصلة الوجع البشري، حيث يترحل الوجع البشري تحت لعنات العولمة، وهو وجع تراه العين، وتتشكل منه صورة الخارطة البشرية، وكما في تسوناميات آسيا وفيضانات كاترينا وبريطانيا، تأتي مدينة ييل في ولاية نيويورك، وهي صورة رأيتها بنفسي وأحسست بحجم المأساة العولمية وما تتركه من أثر في صناعة المنظر الكوني للثقافة وللمكان.

كان ذلك في آب/ أغسطس عام 1991، حيث استقبلني بروفيسور في جامعة ييل في محطة القطار ليأخذني في جولة على الجامعة، وفي الطريق نحو الجامعة عرج بي بسيارته على منطقة المصانع، أو ما كانت مصانع، حيث رأيت الوحشة تعم المكان وفيها بقايا مبان كانت مصانع يوماً، وكم أحسست بالرعب والبروفيسور يشرح لي كيف تم إخلاء المكان من العمال ومن المعدات ورحلت التكنولوجيا ومعها معائش البشر، حيث هاجرت المصانع من هناك واتجهت نحو شرق آسيا طلباً لليد العاملة الرخيصة والفرار من الضرائب مما يكثف دخولات الكبار ويضخم جيوبهم، ولكنه ترك خلفه أطلالاً بشرية وجغرافية، وتم حرمان أعداد من العمال من قوتهم، ومن مصادر

رزقهم، وهذا واحد من نتائج التجارة العالمية الحرة التي فتحت حدود الجغرافيا ليس لتبني آفاق العمل والرفاه للناس ولكن لكي تكون توسيعاً لدوائر الكسب الجشِع، وهو كسب يقوم على عنصرين خطرين هما: الحصول على يد عاملة رخيصة، ثم الحصول على مكاسب كبيرة، والضحية فيهما هو الإنسان بوصفه بشراً أولياً ومادة خاماً اجتماعية بحتة، وكذلك الأرض بوصفها كوناً أولياً فطرياً، ويجري من ثم إفساد الاثنين معاً: البشر والأرض، في سبيل الكسب الشره، من غير تبصر بمصير الإنسان الفاقد لمصدر رزقه في هجرة المصانع عنه، مع استغلال فقر الرجل الآسيوي بإعطائه فتاتاً يسيراً من المال الملوث، وليس له أي حقوق عمالية ولا نقابية ولا حصانات صحية وتقاعدية، وهي بالضبط ما هربت عنها رؤوس الأموال تجنباً لما يتطلبه العامل الأمريكي الذي تم تسريحه وتركه في الفراغ النفسي والاقتصادي.

لم تكن ييل وحيدة في تمثلها لحدث التهجير، فهذه قصة تتكرر في أمريكا وفي أوروبا، وقد حدث شبيه لها في بريطانيا صيف 2011، حيث جرى إغلاق مصنع لمعدات القطارات وتسريح عماله بقرار مفاجئ جاءهم صبحاً كما يسقط النذير على الرؤوس، وكان أثر ذلك مدوياً وصارخاً في المجتمع وفي الإعلام، وهو يسجل صرخات المنكوبين بقرارات العولمة الاقتصادية، ولكن لا شيء سوى القانون الجديد الذي يحرم العمال ويحمي رأس المال[8]، وسببه هو ترحيل صفقة تجارية إلى مصنع أجنبي خارج بريطانيا مما سبب انهيار المصنع البريطاني وتسريح العاملين.

---

(8) راجع الصحف البريطانية في منتصف تموز/ يوليو 2011.

هي صورة لما لاحظه نعوم تشومسكي من لعبة الليبرالية الجديدة، حيث تضع الربح فوق الشعب[9]، وسنزيد بحث المسألة ونظريات الليبرالية الجديدة في الفصل الرابع.

وهذا نوع حديث من الهجرة أنتجته العولمة وأسهم في صناعة الاحتقان المضاد للعولمة بما إنها نظرية في صناعة الوجع والحرمان البشري، وهو وجع يتم بحراسة القانون والأنظمة ويجري بصيغة إعلامية تحمل التباهي بالنظرية، وكأنما هي فتح اقتصادي ضخم، ولكن ضحاياها على طرفي المحيط الهادي من غرب أمريكا حتى شرق آسيا، حيث يجري تجريد العامل الأمريكي من كل حقوقه النقابية والقانونية ويتحول إلى مشرد، مثلما يجري استغلال فقر الآسيوي وحاجته المدقعة للحصول على قوته، ويصبح مجرد يد رخيصة لا تملك أي حق قانوني أو نقابي، وعبر هذا يتم رفع مكاسب الشركات، وفي الوجه الآخر رفع معدل الاحتقان البشري المضاد للعولمة بصفتها نظرية في القتل المعنوي والمعاشي.

كان المشهد الذي رأيته في أطلال مصانع مدينة ييل يقابله مشهد طلَلي آخر في جامعة ييل، وهو طلل علمي ومعرفي، حيث ظهرت في ذلك العام (1991) حملة تطهير ثقافي ضد التفكيكية، وضد أي أثر لجاك ديريدا، وتم استبعاد بقايا تلاميذ التفكيكية بعد تهجير نقادها، حتى أصبحت كلمة (deconstruction) مسبَّة وسبباً للحرمان من التوظيف، وكان البروفيسور صاحبي يدور معي على قاعات الجامعة وهو يردد كل لحظة وأخرى بأن هذه هي ساعاته الأخيرة في المكان

(9) وانظر كتاب تشومسكي: **الربح مقدماً على الشعب، نيوليبراليزم والنظام العالمي الجديد**، (ترجمة لمى نجيب)، وزارة الثقافة السورية، 2011.

وأنه يبحث عن مكان آخر يحتويه، وهي تكملة لعملية التهجير العولمي الذي كان يمارس على الأرض وعلى مستوى الفكر والنظرية، لتحل نظرية الجشع الاقتصادي محل نظرية نقد الخطاب وتفكيك المصطلحات، هنا تتكامل الحلقات لتطويق الفكر البشري وتحقينه (من الاحتقان) وحبسه في قمقم العفريت المعولم، وهي كلها وصفات أولية لطبخة التسخين الكوني والنفساني للبشرية. وهو ما صار فعلاً.

انفجار لندن

شهد العام 2001 حوادث شعبية كثيرة سجلتها شوارع أوروبا، ومن أكثرها هلعاً وتخويفاً ما جرى في الثالث عشر من أيار/ مايو 2011 في إسبانيا، حيث تبدى الأمر وكأن إسبانيا كلها انفجرت في غضبة مدوية ضد الظروف التي تمر بها البلاد اقتصادياً مع عجز سياسي ليس في العمل السياسي فحسب، وإنما أيضاً في النظرية السياسية التي تتبدى عقيمة ومشلولة أمام الوضع الإنساني للناس والحياة.

وفي آب/ أغسطس 2011 انفجرت الشوارع في لندن بغضب لم يكن أحد يتوقعه ولا حتى المشاركون فيه، وفي هذا الغضب جرى حرق المحلات والسيارات وتكسير كل ما هو شاخص، وما هو أخطر من الحدث هو غياب السبب في ما حدث، ولم يقل أحد لماذا ولم يقل أحد ما المطلوب. إنها حالة غضب ولا غير، ولكن ممَّ غضب الناس وما مصير الحالة وهل لها من تكرار ولماذا هذا الجنون المفاجئ والآتي بلا مقدمات، وهو حدث تزداد حدته إذا تمعنا بخصائصه وله خاصيتان خطرتان هما:

1 ـ الذين شاركوا في الحدث هم جيل شاب، فيهم البيض

وفيهم الملونون وفيهم البنات وفيهم الأولاد، أي إنه ليس فئوياً، ولا عرقياً ولا نقابياً، ولكنه تركيب اجتماعي نموذجي للمجتمع الشاب ولا يتصف بأي صفة تجمعه سوى أنه جيل شاب.

2 ـ وقع الحدث في بيئة لندنية صافية، أي ليس في ضاحية فقيرة أو عند ملعب كرة قدم أو تجمع ليلي أو مشادة اجتماعية. إنه لحظة انفجار ولا غير.

من هاتين الخاصيتين نكتشف أن نظرية الاحتقان كونية وثقافية وجيلية، وهذه صفات ثلاث تعزز ما نذهب إليه من أن الاحتقان قد أصبح نسقاً ثقافياً يصبغ المرحلة ويترجم حركتها.

وإذا أخذنا حالة لندن قبل الحدث فلن يكون في وارد تصور أحد قط أن شيئاً مثل ذاك سيحدث، ولكن وبما إنه قد صار، فإننا نقول إن البشرية تشهد مرحلة جديدة من مراحلها هي نتيجة للعولمة وفي الوقت ذاته هي شهادة على ميلاد مرحلة (مابعد العولمة). ولهذه المرحلة صيغة نظرية توحد معانيها وترسم صورتها وهي صيغة تتصف بصفات أربع هي:

الأولى: العجز النظامي الذي يبلغ حد الشلل التام، حيث ظهر أن كل الأنظمة القائمة عالمياً تكشفت عن عجز مخيف في التعامل مع الاحتقان، وهي خاصية تساوت فيها الأنظمة الديموقراطية مع تلك المستبدة سواء بسواء، والعجز يتجلى في كل شيء بداية من الاحتقان البيئي، حيث كانت كارثة إعصار كاترينا في أمريكا بما هي علامة على عجز المؤسسة الرسمية عن التحوط من الحدث قبل وقوعه، ثم في فشلها الذريع في مباشرته ونجدة المنكوبين لحظة وقوعه، وبعدها جاء الشلل التام في معالجة نتائج الحادث وتعويض المتضررين. وهذا

نموذج في الإخفاق يتكرر عند الأنظمة كلها الديموقراطي منها والاستبدادي، وحوادث التسوماني في اليابان وفي أندونيسيا تؤكد هذا العجز، مثله مثل حادثة بورسعيد في مصر[10]، وهيجان صيف لندن. وكأن الثقافة الكونية قد فتحت الجرة الأسطورية وخرج العفريت من القمقم، وصرنا في مرحلة العجز المؤسساتي أمام الاحتقانات ولم يعد في الجعبة غير التوتر المتطرف، وهذه صورة الحال أمام عجز النظام العالمي بصيغته الماثلة الآن سياسياً واجتماعياً.

وكما أن العجز باد في التعامل مع حالات الاحتقان الطارئة فإنه أيضاً يتبدى مع حالات الاحتقان المزمنة من مثل البطالة والفقر والانهيارات الاقتصادية، والتأزم الاجتماعي الناتج عن ذلك مثل هجرة المصانع وفقدان الناس لمصادر رزقهم ونزولهم للعراء بعد سلب بيوتهم، كنتائج لنظام رأسمالي احتكاري وغير إنساني حيث يأخذ بمصالح البنوك ومستحقات القروض، ولا يهمه مصائر الضحايا التي امتصت الديون عرق جبينها ثم رمتها في الفراغ، وهي صورة من أخطر صور ثنائية عجز النظام في مقابل زيادة الاحتقان. حتى لقد صارت البطالة وفقدان الوظائف وفقدان المساكن والعجز عن الاستشفاء، مع تزايد أعداد البشر، كلها مواد تأسيسية لصناعة الاحتقان من جهة ثم لكشف عجز الأنظمة من جهة ثانية، وهو ما جرى التعارف عليه بأنه من باب (إعاقة الديموقراطية ـ مقولة تشومسكي) وكذا (مختنق الديموقراطية ـ كاستلز)[11].

---

(10) في الثالث من شباط/ فبراير 2012، حيث تشابكت الجماهير في معركة شرسة بعد نهاية المباراة، كل فريق ضد الآخر، وحصل فيها موت وإصابات وكانت كارثة اجتماعية ورياضية.

(11) M. Castells, The power of identity 402-414

الثانية: تتبدى الأنظمة القائمة على أنها أنظمة أنانية وهي للمحظوظين فقط، وحتى الأنظمة الديموقراطية صارت واجهة لرفاه المحظوظ، وكل الوجوه فيها هي لرجال نجحت ظروفهم وصاروا طبقة مترفة تتكلم بلغة أرستقراطية متعالية وتدور حول ذاتها، في كل ما تفعله وما تقوله وما تخطط له، ويشهد على هذا ما ظل مطروحاً في الاتحاد الأوروبي تجاه مشكلة اليونان، حيث ظل الحوار مركزاً من أجل شيء واحد جوهري هو (إنقاذ اليورو)، وهذه رمزية عولمية تحل محل الرمزية الإنسانية، ولذا جرى إغفال البعد البشري للأزمة وتم تحميل الميزانية اليونانية مزيداً من التقشف والضرائب، والترتيب الرأسمالي المتقن بتسيير البلد والناس وفق شروط المقرضين الكبار حتى لتصبح اليونان كلها دكان سمسار عولمي يرابي في مسرحية تعيد مسرحية تاجر البندقية بصيغة اقتصادية وإدارية تحت تفكير وتنفيذ الزعامات المعولمة في ألمانيا وفرنسا، مما يعطي صورة المستبد المتعالي بوصفها صيغة ثقافية للعقل المعولم تحت رمزية اليورو، وهي الورقة المسلوبة من أي ملمح إنساني أو تاريخي، ولكنها فحسب تحمل سلطتها الكبرى الصارمة واللاإنسانية.

الثالثة: تبعاً للثانية تأتي صيغة الأسواق المالية التي عمت العالم لتحوله إلى اقتصاد تخييلي يقوم على إغراء الثراء السريع والربح الكبير مما أدى إلى توحش الرغبات البشرية حيث تسابق الناس في كل بقاع العالم لتجميع كل ما لديهم من مال من أجل الدخول للمزاد الكوني في التربح والفرح المهرجاني بسوق الأسهم ومكاسبه الخيالية، حتى ليبيع المرء بيته ويرهن مزرعته وقوت ولده من أجل الدخول إلى نادي الفرح الكوني المعولم بالمال والكسب، تحت مصطلح **المتاجرة**

اليومية (day trade)، ثم تأتي طامة الخسارة، حيث تقع في لمحة عين بلا إنذار ولا نذير، وتخلف خلفها الوجع والخيبة ولا أحد يتدخل لحل المشكل ومعالجة الموت والانهيار النفسي والشلل البدني والروحاني، وكل ما يتبقى هو مجتمع مكلوم وبيئة مريضة بالخوف والخيبة والاحتقان، وذلك ما وصفه لاري ماكدونالد بالانهيار التراجيدي للفطرة السليمة وهو ما كشفه انهيار مصرف ليمان براذرز، كما أشرنا سابقاً في المبحث السابق.

الرابعة: في كل حالة احتقان كبرى ترى أن ردة فعل الأنظمة تسير على نمط واحد في لغتها وفي مسلكها، ومن تأمل في لغة ديفيد كاميرون وفي تصرفه تجاه أحداث لندن في صيف 2011 فإنه سيسمع مفردات لغوية لا تختلف عن مفردات القذافي بوعده ووعيده وبتوصيفه للحدث وبتهديده وتوعده، وكأنما إحداهما ترجمة للأخرى، وهذا نموذج على كون الصيغة النظامية للحدث العالمي هي صيغة درامية واحدة، ومهما تعددت صيغها التفصيلية، فإن نسقها واحد، وفي لندن نزل الجيش البريطاني إلى الشوارع ليحسم المواجهة، ولو طال زمن الأحداث لكنا رأينا في لندن أشياء تعيد الصور التي نلحظها في أي حالة قمع جماهيرية في أي بقعة من العالم حيث نمط التقابل بين بؤر التوتر الشعبي المحتقن أمام مؤسسة رسمية تقدم ردة فعل لا تختلف على الرغم من ديموقراطية هذه واستبدادية تلك، هي لغة السلطة وهو مسلكها النهائي ولا فرق. ومثله طريقة تعامل البوليس الأمريكي مع حركة (احتلال وول ستريت) وأسلوب قمعها.

الخامسة: تكشفت الحوادث عن مثقف عالمي هزيل ومشوه، وهذه هي الصورة النهائية لصيغة الثقافة التي كانت مستورة قبل تحدي

الحوادث، ولكن ومع بروز حالة التوتر الكوني بيئياً واقتصادياً وسياسياً واجتماعياً تبين أن المثقف عاجز ومشلول ذهنياً مثله مثل السلطوي، والربيع العربي كشف هذا بقوة، ومثاله حادثة لندن، حيث لم يتوقع المثقف شيئاً من الذي صار وأثبت شللاً ذهنياً عن تفهم السبب أو تصور المآل، وقبله صار ما لم يكن في حسبان أحد من إمكانية ثورة الشعب وإسقاط النظام، وبحركة لا قيادة لها ولم يسبقها تنظير ولا تجييش في أي نظرية سياسية أو اجتماعية، وليس لها رمزية نخبوية من أي نوع. وفي هذا علامة مخيفة ومفاجئة على أن المثقف كان مجرد حكاية تخييلية ولم يكن واقعاً حياً ولا كتلة فعالة.

الشائعات بوصفها بوصلة ثقافية

طارت الأخبار عالمياً عن برنار مادوف[12]، هذا الاسم الذي صنع لنفسه مجداً وهمياً عبر الاحتيال والتكسب القذر بالخداع والالتفاف على الناس والأنظمة وصنع لنفسه مجداً آخر بالسجن مئة وخمسين عاماً مع استحقاق للقب المحتال العالمي، وأحسن ما في قصة مادوف هو انكشافها على عكس غيره من أمثاله الذين أخطر ما فيهم هو مهارتهم بالتخفي من وراء حجب، وكل من تابع محاكمة مادوف كان يعلم أنها قصة من قصص وأنها طرف خيط من شبكة تعم الكون كله. وهي قصص تعني أن هناك ثقافة تشكلت وتظل تتشكل حول بورصات العالم يكسب فيها الأذكياء (. . . !!!) بما تبتكره رؤوسهم من حيل وما يصنعونه من شائعات وما يفبركونه من خيال

(12) New York Times 18/7/2010.

يصطادون به الناس والأسواق، وهي ملحمة واقعية تخفى فصول كثيرة منها، ويتكشف منها النَّزر اليسير.

ومن الملحوظ المؤثر جداً في ثقافة البورصات أن مجرد شائعة تطلقها نفوس مجهولة من مثل شخصية مادوف تستطيع بلحظات تدمير الاقتصاد الكوني كله في تسلسل خطر وتلقائي، هذا أمر قابل للحدوث وله أمثلة صارت فعلاً، أو هو في الأقل إمكان ثقافي يمكن تخيل حدوثه وتخيل مفعوليته، إذ يكفي أن نفترض إطلاق شائعة واحدة لحظة الافتتاح الصباحي لبورصة نيويورك مثلاً، ومن دون تبصر ولا تدبر سيكون هذا حدثاً عالمياً يبدأ من بؤرة مكثفة في موقع محدد على الكرة الأرضية ليعم الكون كله في ثوان وستتابع رؤوس الأموال بالهرب السريع والخروج من السوق في تتابع كوني لافت مثل صرخة الطيور على شجرة وطيرانها منها بذعر لا يلوي على شيء ولا يسأل عما وقع وما سيقع، المهم الفرار. ولا شك في أن السوق ستتدارك نفسها بسرعة لكشف الشائعة، واستعادة الثقة، وليس هذا المقصد، وإنما الأمر الذي توحي به هذه الفرضية التي صار لها شواهد سابقة ومتكررة هو أن السوق تقوم على هشاشة بنيوية قابلة للتهشم في أي لحظة. ولن تغني شيئاً اكتشافات رجال مادوفيين بين فينة وأخرى لأن النمط يؤكد الظاهرة ويعممها.

هذا مظهر ثقافي أصبح أهم علامات النظرية الاقتصادية، حيث لا يعرف أحد السبب ولا يتوقعه ولا يدري عن نهاياته ولا مواقيت تكرره، وهو ما سماه لاري ماكدونالد بالانهيار التراجيدي للفطرة السليمة، كما أشرنا في ما سبق من قول.

ولحدث مثل هذا وجهان، أحدهما أن الضحايا فيه هم الصغار

الذين يمثل وجودهم في السوق كل مدخرات حياتهم، وكل حركة خطر مثل هذه يدفعون ثمنها من صحتهم البدنية والنفسية والاجتماعية، مما يجعل حياة الأفراد تحت سطوة حركة السوق المالي وهو سوق ترفع منه أو تهبط به أمور من أخطرها تربص المحتالين وصيادي الفرص وصناع الشائعات. وهم يجتهدون دوماً في صناعة هذه الحيل ومن ثم الكسب من ورائها وتصيد الصفقات، والثانية أن لغة السوق لغة عمياء وغير قابلة للقراءة البصيرة، وكل تنبؤ اقتصادي تكذبه الوقائع ومفاجآت السوق، حتى ليشبه تنبؤات الطقس، حيث تتغير بين لحظة وأخرى، ولم تعد تصدق بسبب عدم ثباتها في أي حال مهما كانت سبل التنبؤات. وهذا يصنع الاحتقان تبعاً لثقافة اللايقين مذ صارت الشائعة تؤدي دوراً خطيراً في زمن يظن فيه أنه زمن العلم والمنهجية وقراءة المستقبل.

هنا يكون الاحتقان هو بوصلة التحرك الكوني، وكل أحداث الكون بشرياً وبيئياً واقتصادياً تتحرك حسب ترمومتر الاحتقان، فيحتقن سوق الأسهم ثم ينفجر وهو غير قابل للتنبؤ، وتحتقن الأرض فيكون كاترينا وتسونامي، ويحتقن البشر فيكون الربيع العربي وهيجان لندن. وكلها لم تكن في معجم التوقع، وهذه خاصية ثقافية عامة وتمثل القراءة الأبرز والأخطر للزمن الثقافي الكوني.

وتأتي صياغة نظرية الاحتقان بما أنها بوصلة ثقافية تضمر الاحتباس والتسخين المرحلي، من حيث إن الأنظمة المعرفية (السياسية والاقتصادية والاجتماعية بصورتها الحالية) لا تملك حلولاً للوجع البشري، وهو وجع يتزايد، ولم يكن له من سبب سوى هذه الأنظمة ذاتها، ولذا فهي أنظمة تصنع المشكل وتؤججه من جهة، ثم تديمه وتوسعه من جهة أخرى.

تخفق النظرية العلمية والمنهجية البحثية من حيث عجزها عن التوقع، ومن ثم شللها التام عن تقديم حل للمشكل البشري.

والمشكل البشري يتحدد اليوم بعجز الأنظمة عن حل المشاكل، وهو عجز تحول ليكون سبباً للمشاكل وعاملاً من عوامل ديمومتها وتصاعدها، وهذا يضاعف درجات الاحتقان من حيث إن النظام الراعي لشؤون الناس صار هو الهدف المستهدف من فيضان الاحتقانات، وكل احتقان صار في السنوات العشر الحالية كان موجهاً ضد المؤسسة بكل صيغها.

وحينما يرد مصطلح المؤسسة فإن حادثة تسونامي اليابان (آذار/ مارس 2011) يكشف حال المؤسسة بشكل جلي، حيث انفجرت المفاعلات النووية وهي من صنع البشر ومن صنع المؤسسة السياسية والعلمية، وهذا حدث رمزي يجعل الطبيعة ضد المؤسسة في لحظة غضب واحتقان فجر الظرف وعرّى اللحظة الزمنية بحدث ترك أثراً لن يمحى أبداً. ويقابل ذلك حركة (احتلوا وول استريت) الأمريكية حيث تحركت جموع الشباب الأمريكي في غضب احتقاني ضد سوق المال والسلطة في تقابل رمزي متطابق مع تسونامي اليابان الذي فجر المفاعلات واحتلها، وكان شعار الشباب في نيويورك يردد الشعارات نفسها التي كان الربيع العربي قد ابتكرها في ميادين تونس والقاهرة: الشعب يريد إسقاط النظام، وقد رددوها في نيويورك بمفردات عربية كاسرين بهذا حاجز اللغة، مما يشير إلى أن الكون كله توحد في مشاعره وفي لغته، ضد المؤسسة واحتقن ضدها، في انفجار مع تسونامي وغضبة في نيويورك وحناجر بالملايين في ميدان التحرير، ومثلها غضب في لندن، وهذه أربع بقع عالمية تحتل الإطار الكوني للبشرية والأرض، وتحرك بوصلة الثقافة البشرية.

من هذا كله وتبعاً له كرس براينت صرخته من أن أعمدة مؤسسات المجتمع البريطاني تتهاوى وأشدها تهاوياً هو مؤسسة البرلمان الذي ظهر عاجزاً عن التعامل القوي والذكي مع تتابع الكوارث الاقتصادية والسياسية المحلي منها والعالمي[13]، حتى لقد بلغت نسبة البطالة رقماً مخيفاً يضعه براينت عند حد 775 في المائة ويؤكد في مقاله أن الرقم ليس خطأ إملائياً، وإنما هو خطأ في الفطرة السليمة ـ حسب مفردة ماكدونالد السابقة ـ.

هل اقتربت الثقافة البشرية من نقطة (الكتلة الحرجة) حسب المصطلح الفيزيائي (Critical Mass)، هذا سؤال سوف نطرحه قسراً في الفصل الخامس. خاصة وأنك سترى إحصاءات عن نسبة الانتحار في صفوف أفراد الجيش الأمريكي حتى لقد صارت أكثر بخمسين في المئة من أعداد القتلى في أفغانستان، والذين انتحروا غضباً واحتقاناً فاق الذين ماتوا في المعارك. وهو مؤشر يكشف مقولة انهيار المعنى الفطري للثقافة والبيئة الاجتماعية، ويعري ثقافة الاحتقان.

سرقة الديموقراطية...!

هل الديموقراطية في مأزق. . .؟!

كان نعوم تشومسكي قد تتبع صيغ إعاقات الديموقراطية والتآمر عليها من قبل الشركات الرأسمالية الكبرى في أمريكا حتى ليصير المال هو المسير للحملات الانتخابية والمتحكم بأسماء المرشحين والداعم لوصولهم في مقابل قبول هؤلاء للشرط الاقتصادي وتسيير السياسات حسب مصالح البيوت التجارية الكبرى، وهذه لعبة متقنة لسرقة

---

(13) The Independent 30/6/2012.

الديموقراطية من الشعب وجعلها في جيوب أهل السطوة والاحتكار[14].

ومثلما عرض تشومسكي، فإن الوقائع في عامي 2011 و2012 تكشف أيضاً أن حماسة ألمانيا وفرنسا لما سمياه إنقاذ الاقتصاد اليوناني تقف خلفه مصالح البنوك الكبرى في أوروبا لكي تضمن ديونها على اليونان، من حيث إن ترك اليونان للإفلاس سيضيع فرص تسديدها لتلك القروض المنتظر تسديدها للبنوك، كما تكشف الوقائع أن حالة اليونان كان يمكن حلها بلا مزيد من القروض، وذلك بتخفيف الإنفاق العسكري وإيقاف مشاريع التسلح المبالغ فيها، واليونان ليست محتاجة حاجة حقيقية لعسكرتها لولا رغبات شركات تصنيع السلاح التي تريد تسويق بضائعها الحربية، وكانت اليونان أحد هذه الأسواق المستهدفة. وكل هذا يجري تحت سطوة المال المجنون.

يكفي لتصور حل إنساني لليونان أن تتولى أوروبا حماية اليونان عسكرياً وتتعهد لها بالحماية ضد أي تدخل حربي مع إيقاف مبيعات التسلح، وهذا وحده كان سيكفي لتوفير أموال البلد لعمل اقتصاد وطني يكفل معاش أهله، بعيداً عن احتكارية اللعبة السياسية والاقتصادية المعولمة تحت غطاء اليورو دفاعاً عنه وحماية لسطوته[15].

هذا النوع من التعولم السياسي يهدد أعمق وأهم معاني

---

(14) N. Chomsky, *Deterring Democracy*, 10, 69, 81, 91.

(15) هذه خلاصة تحليلية لبرنامج حواري تم بين عدد من المحللين الغربيين في حلقة من حلقات، Quadriga. D W. 12/1/2012.

الديموقراطية ويعيق مسيرتها ولذا سنفهم كيف صار الهيجان في لندن بجانب أعرق برلمان ديموقراطي في التاريخ ولن نطرح السؤال: كيف لم تمنع الديموقراطية مثل ذلك الهيجان، وهي في الأصل تعني حكم الشعب وخياراته. . . . !!

ذلك لأن الديموقراطية تتعرض للسرقة والسارق هو العولمة.

وتأتي سرقة المعنى الديموقراطي من أعين الشعوب وأفواهه، من باب تحول النظرية السياسية الليبرالية إلى نظرية في الهيمنة المطلقة، حسب حالة النشوة التي وصفها فوكوياما بنهاية التاريخ، حيث كان سقوط جدار برلين عام 1989 نهايةً للمنافسة الكونية بين معسكرين، اشتراكي وليبرالي، ومن ثم حسم المعنى الكوني بالنصر الحاسم للاقتصاد بصيغته الرأسمالية المعولمة وبالنظرية السياسية المستحوذة على المتصور العالمي حسب تحديد المحافظين الجدد وتواطؤ الليبرالية الجديدة مع النظرية نفسها (تشومسكي وويلسون)[16]، وكان فوز جورج دبليو بوش، هو الوجه المكتمل والمكمل لمعنى نشوة النصر ثم احتكار المعاني في معنى كلي واحد غير متعدد، وفي الوقت ذاته رافض للتعدد، وسنناقش نظرية رفض التعدد في الفصل الثاني عن التعددية الثقافية، ونركز هنا بالوقفة على سرقة الديموقراطية وتخليص معناها لمصلحة النموذج الواحد بصيغته المعولمة.

ويمكننا رسم المعنى الثقافي في صيغته المتأزمة في ثنائيات كالآتي:

---

(16) أشرنا إلى تشومسكي وكاستيلز وسنشير إلى ويلسون في الفصل الرابع.

ديموقراطي	عولمة
إنساني	توحشي (سياسياً واقتصادياً)
مفتوح	قطعي
متعدد	نموذج واحد
شعبي	نخبوي (نادي الصفوة)

هذه رسمة ذهنية للتبادل الواقعي الذي فرضته العولمة بعد انتصارها الكاسح ضد الاشتراكية (الاجتماعية) العالمية ثم تفردها بالمشهد الكوني، ليجري سلب المعنى الديموقراطي المثالي من معناه الإنساني المتعدد والمفتوح والشعبي، وكما كانت النظم الغربية تقدح على الشيوعية بدكتاتوريتها فإن نشوة النصر الليبرالية صنعت دكتاتورية نسقية أخرى وبصياغة ثقافية مختلفة، حيث تم ترويج المعنى الواحد على مستوى النظرية، اقتصادياً وسياسياً وثقافياً، وصار المصطلح العام المتداول لغوياً هو مصطلح: الأمركة، وهو مصطلح يبدو عليه الشعبية والشفاهية ولكنه يفسر تصور الناس بعامة لما آلت إليه حال البشرية مع مطلع القرن الحادي والعشرين، وهي مطالع سيطرت عليها المعاني الأمريكية بدءاً من الملبس والمأكل في الجينز والهمبرغر والقهوة الأمريكية، امتداداً إلى سوق البورصات ومنظمة التجارة العالمية واتفاق الصفوف بين زعماء الأحزاب اليسارية وزعامة المحافظين الجدد، كحالة بلير وبوش، ثم تحالف الليبراليين والاشتراكيين مع المحافظين في بريطانيا وتشكيل حكومة واحدة في برنامج سياسي واحد، تلغي الفروق بين الأحزاب والأيديولوجيات. (وسنزيد ذلك بحثاً في الفصل الرابع).

وهذا سبب ثورات الطلاب في بريطانيا في أشهر عام 2011،

وأقصد بهذا مظاهرات الطلاب ضد سياسات الحزبين (المحافظون والليبراليون معاً)، وهي سابقة على تفجر الغضب بعد ذلك في صيف ذلك العام ومثلها حركة احتلال وول ستريت، وكلاهما رد فعل واقعي على السلوك الملغي للتنوع مما أفضى إلى حالة عزوف شعبية عن الانتخابات وتبدد حماس الناس عن الذهاب لطوابير الانتخاب وضعفت نسب المشاركة في بريطانيا وقبلها في أمريكا بسبب حس الناس أن لا فرق بين المرشحين وكلهم في صوت واحد وسياسة واحدة، ولم يعد هناك خيارات انتخابية جوهرية لكي يمايز الناخب بين خيار وخيار، وما دام النموذج متماثلاً فالنتائج هي إياها مهما كان الفرز، وهذا ما أضعف المعنى الديموقراطي في أذهان الناس وحول الثقافة إلى وجه واحد لا تنوع فيه ولا وعد.

تشتت الوعد الديموقراطي وصارت الديموقراطية في حال استلاب رأسمالي احتكاري، لأن العولمة سرقت المعنى واحتكرته لمصلحة الهيمنة ولسطوة رأس المال والمعنى السياسي بصيغته الأمريكية حيث الدور الأكبر في اللعبة الانتخابية هو للمال وما يقرره المال من أسماء ومن سياسات، وكل حالة رضا من رجال المال تصبح حالة صناعة للنظرية السياسية ولنظرية الحكم، وهذا ما صنع في الأخير نظرية الاحتقان البشري نتيجةً لهذا الاستخلاص النظري والمعنوي الذي تسببت به العولمة وصنعته.

هنا دخلت الثقافة العالمية في لعبة الناسخ والمنسوخ، حيث نسخت العولمة معاني الديموقراطية لمصلحة نفي التعددي والشعبي والإنساني، حتى صارت هذه أشبه بالنكت الرومانسية ولا يجرؤ أحد أن يثير أسئلة الشفقة والرحمة ومراعاة المساكين، ومصالح العمال والفقراء، إذا ما كان الحديث عن نظرية اقتصادية، وانحصر أمر

النظرية بمعاني تضخيم المكسب والمردود، ومكننة الإنتاج مع تسريح البشر خارج أعمالهم وخارج بيوتهم، لمصلحة الدائنين والبنوك المقرضة والدولة الرأسمالية، وهذا نسخ أولي للمعنى الديمقراطي ببعده الإنساني وبقيمته كرفاه شعبي جماهيري، لكي يكون رفاهاً للمرفه وثراء للثري مع إفقار الفقير وسحق الطبقة المتوسطة حتى لقد زالت وتلاشت فعلياً وثقافياً.

ويقابله نسخ آخر متولد عنه حيث جاء الاحتقان ليكون هو المعنى الكوني العام بيئياً وثقافياً وفي الخطاب وفي الحركة، وهو ما يحول الزمن من زمن العولمة إلى زمن مابعد العولمة حيث الصراع بين الشعب بمعناه المطلق، والمؤسسة بكل صيغها.

الاحتقان هو ثورة ضد كل صيغ المؤسسة، حتى الثقافي والأكاديمي منها، وكل ما هو نخبوي، في السياسة وفي الاقتصاد وفي الفكر وفي الإعلام، وجاءت البدائل في الإعلام البديل، بشاشاته الثلاث[17]، وجاءت الميادين هادرة بحناجر الاحتقان ورافضة للصيغ القائمة والتي صارت صيغاً تقليدية، ولها طابع واحد، هو عجزها عن طرح الحلول وعجزها عن فهم المتغيرات.

مابعد الشتاء

سقط جدار برلين في مطلع شتاء 1989، ودخلت من بعده الثقافة البشرية في ليل شتائي طويل تواطأ الناس على تسميته بالعولمة، وهو شتاء أخذ بالانقشاع عن ربيع ثقافي، ولكنه هذه المرة عربي السحنة،

(17) توسعت في ثقافة الشاشة ومفعوليتها في كتابَيَّ **الثقافة التلفزيونية** و**الفقيه الفضائي**.

ومن الواضح أن العالم قد رأى في ربيع العرب صيغة من صيغ التحرر المناهض لقوى التسلط والهيمنة، وإن كنا عربياً نحصره كعمل ثوري ضد الاستبداد إلا أنه يأخذ بعداً آخر في نظر الشبيبة العالمية، حيث تحول إلى نموذج ذهني يحدد صيغ المقاومة، وهذا ما رأيناه في حركة (احتلال وول استريت) الشبابية في نيويورك، من حيث صياغة التحرك وشعار الحركة واستلهامها للمعنى.

وأهم ما نجده في الربيع العربي هو التغير الثقافي للمصطلحات وجاء مصطلح الثورة ليكون معنى ثقافياً، تتغير به معاني المصطلحات القديمة، وفي القديم كانت الثورة تعطي نفسها قيمة عنفية وتتمثل عبر العنف المصطلحي أولاً، بما أنها تقوم على أيديولوجيا قطعية تقطع وتحسم وتحكم، والأمثلة الكبرى للثورات تكشف عن هذا حيث دموية الثورة الفرنسية وقطعية مصطلحها في معنى الحرية، وهي حرية حمراء وقطعية (وسنفصل في أمرها في مبحث الحرية في الفصل الرابع)، وهو ما جعل الحرية فيها ذات بعد أيديولوجي تضافر مع دموية التحرك، ومثلها الثورة البلشفية، حيث جاءت الصيغة اللينينية للماركسية القطعية والحسمية، وبالتالي الدموية.

تلك كانت المعاني العميقة للثورة، في أيديولوجية قطعية وحاسمة وفي دموية التنفيذ والسيرة تبعاً لذلك.

جاء الربيع الثقافي من هنا ليعطي معنى مختلفاً للثورة يقوم على عنصرين مهمين هما: السلمية والجماهيرية (والجماهيرية تقتضي عدم الأيديولوجية وانتفاء الزعامة والقيادة النظرية) وعبر هذين المعنيين تحقق للثورة الانتصار في إزاحة المستبد، وكذلك صارت معنى نموذجياً يقاس عليه لممارسة التعبير المناهض للهيمنة. ولكي نتصور

قيمة المعنيين المكونين للمصطلح فلننظر في إزاحة أي منهما عن الصورة، أي لو كانت الثورة غير جماهيرية، أو لو كانت غير سلمية، وهنا ندرك أنها لن تنجح إلا عبر مقوماتها في هذين المعنيين: جماهيرية + سلمية، وبهما يتشكل معنى جديد للثورة هو معنى ثقافي وليس معنى أيديولوجياً، هو قيمة إنسانية وتفاعلية وحيوية.

ستكون الثورة بمعناها الجديد ثورة ثقافية وتفتح الأفق للتعدد لأنها لا تحصر المجال بمقولات مسبقة ولا بنظام مسبق ولا بتصور مقنن، إنها تفتح المجال وحسب، وهي ثورة في التغيير ثم فتح الخيارات، وكأنها فتوحات نفسانية وإنسانية تشبعت من كل ما سبق من نظريات وهي نظريات ضاقت بها فثارت عليها وأطلقت العنان للبشر من بعد كسر القيد، أي القيد السياسي والقيد الأيديولوجي المتحزب والمبرمج سياسياً واقتصادياً، أو المعولم ـ كما هي خلاصة الماضي القريب ـ.

يأتي هذا المعنى الثقافي للثورة الثقافية بوصفها حركة في إيقاف العجلة المجنونة للعولمة، وتتكرر صيغ الحدث عبر وجوه منها الاحتجاجات المنظمة والواعية حتى قامت في لبنان حركة شعبية تستلهم الربيع العربي وتتحرك تحت معنى مقاومة الطائفية ومحاولة إسقاط حكم تقليدي استبدادي يقوم على التقسيم الأيديولوجي الطائفي ويتفنن في استخدام العنف لفرض شروطه وتحقيق سياساته، أي إنها حركة تقاوم المصطلح وتحاسبه، ومثل ذلك تحركت أصوات الشعوب في أوروبا لتفرغ غضبها عبر صناديق الانتخابات، كما كشفت كل الانتخابات التي حدثت في عام 2012، حيث جاءت فرنسا لتعيد السؤال حول السياسات الاقتصادية المعولمة فرفضت ساركوزي لما يحمله من وجه معولم، ومثلها اليونان حيث فازت أصوات

اليسار[18]. وهذا ليس انتصاراً لليسار بمقدار ما هو صيغة من صيغ التعبير الغاضب من سياسات العولمة التي اكتسحت الوجدان الثقافي والواقعي للناس، ومن شأن الانتخابات عادة أنها تعبير عن اليأس من السياسة القائمة وإعلان الرفض لها، وهذا يغلب على الظن بما أنه غضب من الماثل وليس فقط تصويتاً للآخر، هي رفض معلن لسياسات تخص الكبار وتنسى الصغار، أو كما قال تشومسكي عنها بأنها تضع الربح فوق الشعب، وهي التي شوهت المعنى الأصلي لمفهوم الحرية وسرقت المعنى الديموقراطي، وقدمت صيغة قبيحة لليبرالية الجديدة في تحالف شيطاني مع اليمين الجديد والبراغماتية الجديدة، ونوع من اليسار المنحرف باتجاه العولمة والمشارك بكل سوءاتها، وهذه مصيدة ذات طابع أسطوري تعيد صياغة المصطلحات وتسرق أهم ما فيها وقد تم فعلاً سرقة معنى الحرية وتم طرح مصطلح (الحرية السلبية) وهو معنى يعتمد على الهيمنة والبرمجة الذهنية والثقافية، كما سنتوسع فيه في الفصل الرابع.

ما نقوله عن مرحلة مابعد الشتاء هو أن شتاء العولمة بدأ يتفكك في ربيع ثقافي جماهيري، به تعلن الجماهير عن غضبها وتعبر عن احتقانها الرافض لمقولات العولمة وما نتج عنها من وجع كوني بيئي واقتصادي وسياسي وثقافي. كما ستكشف لنا سائر فصول هذا الكتاب. وهو مآل تكشف عنه لعبة النسق الناسخ لذاته، فأوروبا مثلاً التي أرادت وضع (اليورو) ليصنع الأورَوبة بغض النظر عن البعد الإنساني لحاجات البشر ونوازعهم الأصلية هي نفسها من عانت من مغبات اليورو ومخاطر إفلاس الاقتصادات المرتبطة به، حيث ينتكس

(18) كلا الانتخابين تمَّا في أيار/ مايو 2012.

على صانعيه، وكل ما بيد مقولات اليورو هو مجرد الدفاع عنه وحمايته من السقوط بدلاً من أن يكون عامل بناء اقتصادي وسياسي، وبذا فهو عبء ذهني ونظري تبعاً لمصائبه العملية والواقعية، وبمثل ذلك انتكست العراق وأفغانستان لتكونا لعنة تاريخية على عولمة بوش وحماقات المحافظين الجدد، وهي عقدة ثقافية تضاف إلى عقدة فيتنام مما يعذب الضمير الأمريكي ويجعل (غوانتانامو) كلمة ناسخة لكل معاني الديموقراطية والحرية والعولمية بأي وجه من وجوهها.

هنا تحول الزمن ليكون زمناً لمابعد العولمة وهو زمن من الاحتقان والغضب العالمي نتج عن سياسات مجنونة صنعها المنظرون المعولمون وسارقو المصطلحات ومزورو العملة الثقافية.

ستظل قيم العدالة والحرية والمساواة هي القيم الأهم والأعلى في سلم الذهنية البشرية وفي سلم الخيال الإنساني، ولذا تجري سرقتها لمن أراد التحايل على سبل الهيمنة البشرية، وفي المقابل يأتي دورنا الثقافي في نقد الممارسات ومن ثم السعي لتنظيف المصطلحات من تلوثات الاستخدام العدواني لها، وحول هذا سنقف على هذه المفاهيم الثلاثة المهمة في ثنايا الفصول القادمة عبر تشريح المعاني والاستخدامات من جهة وعبر طرح التصورات من جهة ثانية.

والأسئلة لن تكون عن حاجة الإنسان للعدالة والحرية والمساواة، وهي أمور ليست موضع تساؤل، ولكن القضية ستدور حو المظلة التي ندرج فيها هذه المصطلحات، أي النظرية التي توظف هذه المفاهيم، وهي النظرية التي ستكون من صنع ذهنية فلسفية من نوع ما، وهنا يكمن خطر التوظيف المعرفي للمصطلح، ويتبع ذلك ما يجري من استخدام لتلك المصطلحات، وهو ما يترتب عليه اختطاف المعنى

وتوجيهه لواجهات ظاهرها براغماتي وتداولي بينما حقيقتها هي إعاقة المعنى وسرقته، وهذا هو ما يحفز التبصر النقدي لرحلة أي مفهوم وأي مصطلحات. كما سنرى في الفصل الرابع مثلاً، حيث جرى تشويه أهم المصطلحات الإنسانية وأغلاها لمصلحة الهيمنة، بدلاً من التحرر يكون الاستبعاد.

الفصل الثاني

السؤال الملون: الحرية أو الديموقراطية

في هذا الفصل سنستضيف الوقائع الكونية، وخاصة في أوروبا وبشكل جذري، بما أن أوروبا قد صارت كتاباً مفتوحاً نقرأ فيه كتب النظريات ونقرأ فيه صيغ التطبيق لهذه النظريات، مع ما يعتورها من ثغرات تكشف لنا سيرة النظرية وتوفر علينا وقتاً وتفكراً ونحن وهم في قارب كوني وذهني متماثل من حيث قوته ومن حيث عمقه.

وفي الواقع الحي هناك تماثل تام بين الجسد والثقافة[1]، ويسهل علينا أن نلاحظ حال التغذية الجسدية، حيث يتغذى الجسد على مواد غير جسدية ولكنه لا يتحول إليها بل هي تتحول إليه، والمرء يأكل الأرز في غذائه ولكنه لا يتحول إلى كيس أرز، بمقدار ما يتحول الأرز إلى خلايا جسدية تبني الجسم وتمده بالطاقة والبقاء، وكذا هي الثقافة في اكتسابها طاقتها وقوتها بما تستمده من خارجها لتحوله إلى خلايا حيوية تبني وجودها وتمدده، ولكنها لا تمسخ فيه ولا تتحول إليه بمقدار ما يتحول إليها. وكما هي مقولة بول فاليري: لا يضير الأسد

---

(1) عن كون النص جسداً، انظر الغذامي: **ثقافة الأسئلة**، ص 101، نادي جدة الأدبي، 1992.

أن جسمه مجموعة من الخراف المهضومة، وعليه جرى بناء نظرية الأدب المقارن[2].

وفي مرحلتنا الحضارية الحالية تحول الكون في تماثله وتشابه أوضاعه حتى لم يعد هناك معنى للقول بالمحلية والظرفية الثقافية، وقد صار ذلك عملياً للنظرية الاقتصادية والنظرية السياسية، حيث صار العالم يتشارك في قراءة كتاب واحد حول هذه النظريات، واتحدت المصطلحات حتى صارت كلمة الديموقراطية مثلاً كلمة واحدة في كل لهجات العالم، وصارت كلمة عالمية، حتى لدى رافضيها وكارهيها فالكل يقول بالمفردة وينشغل بها ويتفاعل فيها وبها.

ومجازياً فقد جرى القول: إذا كان بيتك من زجاج فلا تستحم[3]، ولقد صارت البيوت الكونية كلها من زجاج منذ أن سقطت الحدود وأصبحت البشرية لا على كف عفريت وإنما على كف شاشة واحدة بأصغر من حجم كف اليد، وتحملها الجيوب وتنظر فيها كل العيون، وتحت بصر واحد يرى المرء الكون كله بطرفة عين، وهذا جمع الكون البشري ووحده وجعاً وأملاً، ونظرية وسلوكاً. وفي تجربة «تويتر» علامة خطيرة على هذا المتغير، حيث سبق النطق التفكر، وهذا ما وجدته في تجربتي المباشرة مع «تويتر»، وفيها (وأنا أؤنث تويتر، بما أنها جسد معطاء وولود) أجد أصابعي تسبق تفكري حتى لتلغي التفكر والتروي عندي، وفيها أتكشف للعالم كمن يستحم

(2) محمد غنيمي هلال: **الأدب المقارن**، دار نهضة مصر، القاهرة، 1953، ص 17.

(3) هو تحوير للمثل: إذا كان بيتك من زجاج فلا ترم الناس بالحجارة، وهو تحوير قال به بعض الظرفاء ولم أعد أتذكر قائله، ولكنه قول تركز في ذهني وصرت أراه يشرح الحال الثقافية مع الانفجار المعلوماتي.

في بيت من زجاج، وهذه خاصية ثقافية للشاشة مذ صرنا في زمن (ثقافة الشاشة)[4].

هذا تغير تترتب عليه ضرورات ثقافية في إعادة النظر في المصطلحات من مثل: الخصوصية والحرية والمساواة، والتعددية الثقافية، وهذا ما سندخل فيه في هذا الفصل.

نهاية الخصوصية

تمر الثقافة البشرية بأكبر تغير كوني فيها، حيث تشهد انهيار نظرية الخصوصية الثقافية بكل صورها مذ صار العالم أشبه ما يكون بصحن سلطة، حيث تبدو الألوان والمذاقات والخصائص مجتمعة في إناء واحد وتدركها الأفهام في نظرة عين سريعة، وهذا هو معنى سؤال اللون أو الشاشة الملونة، كما هو عنوان فصلنا هذا وسنتوسع فيه لاحقاً، ولكنني أقف عند حال مصطلح الخصوصية، وفكرة المحلية الثقافية وكيف انتهت نظرياً وواقعياً، ولنا أن نحدد ذلك بستة ملامح كالآتي:

أ ـ في كل مرة تتفكر في أي خاصية تميل النفوس إلى وصفها بأنها خصوصية ستكتشف أن هذه الخاصية المزعومة ليست أمراً خاصاً بقوم دون قوم، ولكنها فحسب صفة تميل النفوس إلى تفضيلها والتعزز بها، كالكرم والشجاعة مثلاً، وهما صفتتن تكثران في الأشعار بما أنهما قيم حقيقية، وهما كذلك فعلاً، غير أنهما ليستا خاصتين ببشر دون بشر، وفي كل ثقافات الكون هناك حس عام بمثالية هاتين

---

(4) توسعت في موضوع ثقافة الشاشة في كتابي **الثقافة التلفزيونية، سقوط النخبة وبروز الشعبي**، المركز الثقافي العربي، بيروت/ الدار البيضاء، 2004.

الصفتين، ولذا لا يمكن القول بأنهما خاصيتان تصنعان خصوصية لفئة بعينها اللهم إلا في زمن الانعزال الثقافي حين لا تقوم المقايسة والمقارنة، ومن ثم فإن نقص الاحتكاك والتعارف بين الفئات يسمح لبعض هذه الفئات بأن تظن أنها أفضل من غيرها. وليس من حقيقة لهذا سوى عدم معرفة الآخرين ولذا يغيب عن التصور معرفة خصائصهم المشابهة لما عندنا، ولكن الزمن يكشف لنا أننا معاً في قارب واحد وفي خصائص بشرية واحدة.

ب ـ يلاحظ الدارس أن معظم الصفات التي يأخذها الناس كأمثلة على الخصوصية هي مجرد صفات بسيطة، أي من النوع غير الجوهري والقابل للتغير والتحول، مثل الملبس والمأكل والعادات المجتمعية المتوارثة، والتي نشأت أصلاً لأسباب ظرفية ثم زالت ظرفيتها وبقي الجانب الرومانسي منها، وتحولت إلى نسق موروث اكتسب قيمته بالتعاقب الزمني عليه وبالتواتر التوظيفي له، أي قانون (التاء/ تاء: التاريخ والتواتر، أي كلما تمدد تاريخ شيء ما وتواتر الأخذ به صار له رسوخ معنوي صلب ظاهرياً وإن كان ليس كذلك حقيقة). وهذا يشير إلى أن نظرية الخصوصية هي إحدى أوهام الهوية الثقافية، وتكون تحت مظنة الدفاع عن الذات ضد المتغيرات، وتشير فقط إلى حال من التخوف، وهو في غالبه تخوف سايكولوجي، وليس تخوفاً واقعياً، وبرهانياً.

ج ـ لو أخذنا مثالاً حياً من المملكة العربية السعودية، بما أنها أكثر البيئات العربية محافظة وبما أنها الأشد رغبةً في التمسك بهذه المحافظة، وبما أنها أيضاً مركز لهذه المحافظة بمعنى أن العرب والمسلمين في بلدان العالم كافة لا يمانعون في تحويل بلدانهم باتجاه

الحداثة مثلاً لكنهم لا يقبلون تحول السعودية عن محافظتها، من حيث إنها بلد الحرمين وبلد العربية وهي القبلة دينياً وذاكرة ثقافية، وكأنما هي الرصيد الاستراتيجي الذي لا يريد أحد صرفه، أو العبث به كأساس ومرجعية ذهنية[5].

إذا قلنا هذا عن السعودية فإننا في مقام مفهوم الخصوصية سنلاحظ أن أهم عنصر لهذا الكيان هو: الإسلام ـ قيمة رمزية بصيغها الممتدة: ثقافية/ تاريخية/ مادية/ اجتماعية/ تفاعلية، أي بكل المحتويات الممكنة لمعنى أن يكون البشر بشراً، ويكون المجتمع مجتمعاً وتكون الدولة دولة، وهنا لن نقول بالخصوصية وإنما سنقول بالمعنى القرآني، وهو (عالمية) الرسالة وعالمية القيم لكل لون ولكل جنس ولكل بيئة، وهنا تكون أهم قيم المجتمع وأكثرها محافظة هي بالضبط ما يوجب عالمية المعنى، وهذا مثال حيوي وعميق يحسم سؤال الخصوصية ويلغيه عن أكثر المجتمعات محافظة، وذلك لأن الخصوصية في هذا الافتراض ستكون إلغاء للمعنى ونسخاً للقيمة العليا للدين، وهي عالميته كرسالة كونية وزمانية، ولو صارت خاصة وخصوصية فهذا يعني نفي الوظيفة الجوهرية لشرط شرفية الرسالة وشرفية المسمى وشرفية المعنى.

ولو خرجنا عن المعنى الإسلامي للمجتمع السعودي، بأبعاده الرمزية الخمسة، كما ذكرناها بوصفها التشكيل الرمزي للمعنى، لو خرجنا عنها لما بقي شيء يمكن تصوره تحت أي مقولة في الخصوصية والتمييز.

---

(5) توسعت في هذا المعنى في كتابي: **حكاية الحداثة في الممكة العربية السعودية**، المركز الثقافي العربي، بيروت/ الدار البيضاء، 2004.

د ـ الملحوظ الثقافي عن المعاني المشكلة للقيمة وللهوية الثقافية الرمزية هو أن صفات هذه الرمزية تتقوى وتعظم كلما كانت ذات بعد كوني، وكلما تسامت قيم أي أمة من الأمم بأن تقدم للعالم قيماً عليا تكون نموذجاً يحتذى فإن هذا هو ما يميز الأمم والمجتمعات، ويجعلها ذات هوية معتبرة، مثل النموذج المادي للتقدم التكنولوجي ومثل النموذج السياسي في الديموقراطية، ومثل النموذج النضالي في حركة غاندي في الهند، حيث صاغ نموذجه في التحرر من المستعمر وصار قدوة للسود في أمريكا وتعلم مارتن لوثر كنج هذا الدرس وصار مثالاً لمانديلا في جنوب أفريقيا، وكان لنموذج غاندي أثر فعال في صبغ السياسة الهندية ما تسبب لها ببقاء الديموقراطية منذ الاستقلال حتى اليوم ولم تقض عليها الانقلابات العسكرية كما حدث لدول أخرى لم يغرس النموذج السلمي في تجارب التحولات عندهم فظلوا يتحولون بعنف مماثل للعنف الأصلي في التكوين الأول لدولهم الحديثة.

هذا هو السلم القيمي الذي تتشكل منه المقامات الرمزية الكبرى للبشر وللثقافات، وكلما كانت القيمة عالمية ومفتوحة وقابلة للتنقل بين الحدود فإنها تصبح راقية بالدرجة نفسها من هذه العالمية، وفي المقابل فإن أي صفة تظل محلية وخاصة بأهلها وعرقها ولغتها فإنها تظل قيمة صغرى وغير نموذجية وليس لها شأن في السلم التفاضلي ولا في تحسين ظروف البشر وتقوية مقامهم على الأرض، ولذا فإن أخص ما فينا هو أكثر ما فينا عالمية وأقله خصوصية، وهي الرسالة العالمية بما أن الإسلام رسالة إنسانية، بمعانيها الخمسة كما ذكرنا.

هـ ـ من أوهام الخصوصية أنها تقوم على فرضية الهوية الواحدة

واللون الواحد ثقافياً، بينما يظهر الواقع المجتمعي، وفي أي مجتمع، بوصفه مجموعة من الهويات وينطوي على تعدد ثقافي يزيد وينقص ولكنه موجود بالضرورة، وقد يسكن ويستكين أحياناً، ولكنها استكانة ظرفية وما تلبث أن تتحرك إذا وجدت متنفساً للتحرك، وهذا ما تؤكده الوقائع باستمرار.

و ـ ستكون التعددية الثقافية وتعدد الهويات هي الحقيقة الاجتماعية، وهي مجرد حقيقة واقعية، أي إنها ليست حلاً للمشكل وليست بديلاً للخصوصية وللهوية الواحدة، وإنما هي فقط حقيقة واقعية وليست أكثر من ذلك، وسنرى لاحقاً أن التعددية الثقافية تحمل مشكلاتها الخاصة، وأنها نوع من صراع الأنساق، وهي قيمة تنافسية بكل ما تحمله التنافسية من إيجاب ومن سلب، والسلب فيها ليس قليلاً كما قد يوهمنا المصطلح، وللمسألة مزيد نقاش سنقف عليه في ثنايا هذا الفصل.

الشاشة الملونة

تغيرت أهم مفاهيم البشر حول بشريتهم، من حيث ارتباط المعنى بظرفيته، فلقد تعلم الإنسان وتعلمت الثقافة أن المكان بحدوده المتاحة هو الهوية، وإذا هاجر المرء إلى مكان غير الذي تنشأ فيه فإنه يشعر بانقطاع لجذوره كشجرة تجتث من ترابها، وهذه صيغة ذهنية صبغت المعنى الثقافي والمعنى الروحاني للناس وللثقافة، ولكن التغير الذي صار مع الثورة التكنولوجية الإعلامية، جعل الأمكنة كلها تحضر بين يديه، وتحمل ألوانها كاملة تماماً بمثل ألوان الشاشة التلفزيونية التي تحولت مبكراً من شاشة بيضاء إلى شاشة ملونة لتتوالى من بعدها

عمليات التلوين حتى جاء الإعلام البديل أخيراً[6]، وتتم معه عملية تحييد الإعلام المؤسساتي، وهذا جعل الفرد المفرد مع جهازه المفرد في حالة صناعة مباشرة للخطاب العمومي، من دون وساطة رسمية أو مؤسساتية، ويتم هنا فعل الإرسال والاستقبال بقرار تلقائي من الفاعل نفسه، وبه تتم النقلة النوعية في علاقة المرء بالمكان، من ذلك المكان الذي لا ينفك عنه إلا بعمل غير طبيعي كالجوائح والأزمات التي تهجر البشر، كما هو معهود الذاكرة البشرية في تاريخها كله، ولكنها الآن صارت تستضيف الأمكنة كلها والألوان كلها والأصوات كلها والنظريات كلها، ومن ثم جاءت فكرة التعددية بقوة غير محدودة، وتتعددت رؤية وفكراً ولغة وصورة، وبهذا يهتز النسق ليدخل في لعبة جديدة، لا تحرر الإنسان، كما قد نتصور في أول وهلة، ولكنها تدخلنا في لعبة صراع متقد وحي، لا تقوده القوى العظمى أو شبه العظمى، ولا تقوده الحكومات والجيوش، ولكن يقوده الأفراد، وهم أفراد يتخذون القرار بأنفسهم وبلا توجيه وترتيب وربما بلا ترو أيضاً.

هذه حال ثقافية قوية وفعالة وهي الواقع الثقافي اليوم، وتمثل ثقافة الصورة والثقافة البصرية بعامة، ومعها ستأتي المصطلحات الفلسفية الأصلية لتكون في موضع صراع بين الفئات، حيث يجري الوعي بها كلها، وكل يعي الآن ما تحمله كلمة الحرية من وعود ومن حقوق، ويعي ما تعنيه كلمة المساواة من وعود وحقوق. مثلما تأتي

---

(6) هو إعلام بديل يقوم على الحرية المطلقة للفرد حين يكون في تويتر مثلاً، حيث يملك حق التصرف المطلق من دون وصاية ولا رقيب ولا موجه، في مقابل الإعلام المؤسساتي رسمياً كان أو تجارياً، والذي يقوم على شروطه في التحكم والانضباط حسب قوانينه أو حسب مصالحه وأهدافه.

مصطلحات العدالة والديموقراطية لتكون من المفردات اليومية ولتصير ثقافة عامة وتعددية.

وهذا ما يحتم علينا أن نطرح أسئلة، ولن تكون أسئلة بيضاء ولكنها بالضرورة ستكون أسئلة ملونة، حول معاني الحرية والمساواة والعدالة والديموقراطية.

نظرية العدالة والمأزق الواقعي

طرح جون رولز نظريته في العدالة على أنها تقوم على ركنين هما: الحرية والمساواة[7]، وهو قول يبدو جميلاً وسهلاً، ولكنه على الرغم من هذا فإنه يفضي إلى تعقيد متأزم، وستظهر تعقيداته مع أي حالة نقاش حوله وأخطر من ذلك فإنه سيتعقد مع أي محاولة تطبيق واقعية له، ولقد جرى امتحان مفاهيم الحرية مراراً كثيرة على مدى التاريخ كله، منذ نشأة المصطلح الديموقراطي في أثينا الإغريقية، حيث بلغ سكان المدينة خمسمئة ألف شخص، مئة ألف منهم فقط أحرار وأربعمئة ألف عبيد[8]، وتكرر ذلك زمن النهضة الأوروبية مع موجة الاستعمار، حيث تم احتلال الكون والبشر تحت مسمى الحضارة والديموقراطية والحرية، مثله مثل بناء أمريكا والدنيا الجديدة على مبدأ العبودية والرق، واختتمتها العولمة مع مطلع قرننا هذا بمشروعها الضخم في الهيمنة والتسلط السياسي والاقتصادي، وهي عبودية حديثة، مثلها مثل تجارة الرقيق الأبيض، وتجارة الأعضاء، وصناعة السلاح، مما هو مظاهر عصرية ترافق كل حالة تطور، ومنذ

---

(7) J. Rawls, *A Theory of Justice*, 3 10.

(8) فؤاد زكريا: **دراسة لجمهورية أفلاطون**، 86.

كتب أفلاطون كتابه **الجمهورية** وهو كتاب مبني على الإقصاء والاصطفاء، وتم طرد النساء والأطفال والعبيد والفنانين من جمهوريته الفلسفية الفحولية المصطفاة للنبلاء والعلية من الجنس المتعالي والمميز لنفسه ولثقافته. وقد تكرر الموقف عند جون ستيوارت مل، حيث قال عن أجناس بشرية تحتاج إلى وصاية مع إخضاعها للهيمنة، يقول هذا وهو بصدد طرح مفهومه للحرية الليبرالية، ولكنه مثل جده الأول أفلاطون يعطي الحرية لفئة ويحرمها عن فئة أخرى (الفصل الرابع). حتى لقد قال أفلاطون بنظرية قتل الضعفاء لتخليص الحياة منهم[9].

هذه شواهد أولية وواقعية تجعل سؤال الحرية والمساواة سؤالاً صعباً، وهذا ما يجعلنا نثير هذا السؤال في مبحثنا عن مرحلة مابعد العولمة، وفيه جوانب تتعلق بمعنى الحرية ومعنى التعددية الثقافية والمساواة، ومعهما معاني العمى الثقافي، والغزو الثقافي.

معنى الحرية

لاحظ برتراند راسل المأزق المعرفي الذي يحول مفهوم الحرية إلى مفهوم عدواني بدلاً من مفهوم للتحرير بمعنى التخليص، وقرن ذلك بمعنى الحيوية، حيث لفت النظر إلى أن أهم قيم النهضة هما قيمتا الحرية والحيوية، وهما معنيانساميان وقاتلان في آن واحد، ويأتي سموهما من كونهما الأداتين اللتين صنعتا الروح النهضوية الأوروبية وبهما تيقظت أوروبا من سبات القرون الوسطى ودخلت إلى عصور الصعود الهرمي المتوثب، وهو يلاحظ أن الحرية والحيوية

(9) **دراسة لجمهورية أفلاطون**، 113.

مجتمعتين بلغتا مع الزمن مبلغاً سيكولوجياً وعملياً جعلهما يفيضان عن حاجة أوروبا والبيئة المحلية بعد إنجاز مشروع النهضة، وتبعاً لهذا الفيض المتجاوز لحده تحركت أوروبا باتجاه الجنوب نحو أفريقيا وباتجاه الشرق نحو آسيا، وبدأ تاريخ الاستعمار، مما نتج أن الحرية والحيوية نعمة لأوروبا ولكنهما صارتا نقمة للآخرين، والحر الحيوي صار مستعمراً وصاحب جيوش جرارة تحتل البلاد والعباد وتتاجر بالناس رقيقاً وبعطاء الأرض بضاعة رخيصة تمد البيوت في عواصم أوروبا بالرفاه والعيش الأرستقراطي، على حساب عرق ودماء الآخرين ممن صاروا عبيداً للنهضة ومستعبدين لمفهومي الحرية والحيوية، وهو تكرار نسقي لنظرية أفلاطون ونموذج أثينا القديم أي إنه المترسخ في المتصور والمفاهيم وكذلك في نظام السلوك.

هنا يطرح برتراند راسل تصوره المعرفي عن مفهوم الحرية (ومعها الحيوية تبعاً لها)، وذلك بأن يقول إن الحرية لا تستقيم كمعنى فلسفي ذي بعد أخلاقي، إلا إذا كانت في خط مستقيم يبدأ من الذات متجهاً إلى الغير، وإلى خارج الذات، وليس العكس، أي أن تكون بمعنى المنح وليست بمعنى الأخذ، فلا تطلب الحرية لنفسك، ولكن تعطيها لغيرك(10).

هذا معنى في شكله هو معنى سلبي لأنه يأخذ منك ولا يعطيك، ولكنه في نهايته هو الصيغة الإيجابية لبناء كون عادل وثقافة منصفة، وهو معنى صعب ولا شك، ولكنه هو المعنى الأخلاقي الذي من الممكن أن تؤسس له الفلسفة النقدية التي تتبصر بمصائر المصطلحات ومآلاتها.

---

(10) Russel, *Why Men Fight*, 148-150.

لا شك في أن مفهوم الحرية قد حرر عقولاً كثيرة وصنع فتوحات كبرى، ولكنه ـ مع هذا ـ فقد استعبد أجساداً كثيرة وبيئات لا تحصى منذ كانت خلطة الحرية والحيوية معاً مفهومين يسيران في خط واحد، ولمصلحة القوي معرفياً وسياسياً، حيث يستمتع بحريته وحيويته، ويقوم بتسويق نفسه وثقافته وقوته ضد غيره، ويسعى إلى صياغة الكون وفق نظريته، وهي نظرية (جوزة الهند) التي هي المجاز الثقافي لمرحلة الحداثة، حيث يتم نسف الفروقات والتمايزات لكي يكون المرء الكوني مثل النموذج الأوروبي وإن كان لونك أسمر أو أسود فليس لك إلا أن تكون جوزة هند ظاهرها أسمر وباطنها أبيض، وهنا يكون المتحضر هو من ينطوي على محتوى أبيض، يتمثل النموذج الأوروبي الأمريكي، متجاوزاً لونه وخصائصه ليصنع نفسه وفق الشرط الحداثي، ويجري استعماره وجدانياً وضمائرياً وعقلياً حتى ليخرج لنا نوعاً من الرق الثقافي والفلسفي ولا تكون أنتَ أنتَ ولكن تكون غيرك، وهذا يشمل البشر كلهم أرضاً وجنساً وعرقاً وجنوسة وثقافة، ولا يبقى سوى نموذج الفحل الأبيض، وهو المعنى الكلي للمتصور الطليعي، وما عداه يصبح خارج جمهورية المعنى الحداثي، والمعنى العولمي الذي هو وريث الحداثي وتكرار نسقي له.

هذا المتصور هو ما أدى إلى اصطدام العولمة مع المطامح البشرية للثقافات الأخرى ولذا تحول الكون الثقافي البشري إلى مابعد العولمة رفضاً منه لهيمنة العولمة بوصفها استعماراً بوجه منمق، وما هو بوجه جديد ولا هو بمعنى مختلف عن أي استعمار سابق سواء باستعمار الأجساد عبر الرق وتملك عرق جبين البشر بتسخيرهم، أو عبر احتلال الأرض والاقتصاد في الزمن التقليدي للاستعمار، أو بفرض الهيمنة المصطلحية ومن ثم السياسية والاقتصادية للهيمنة كما

فعلت العولمة في تساوٍ تام مع نظريات الاستعمار المتلونة في المسميات والمتماثلة في الغايات.

سقطت الحداثة على يد مابعد الحداثة وسقطت العولمة على يد مابعد العولمة لأن كل واحدة منهما قدمت مفهوم الحرية بصيغته الأنانية: حريتي في أن أقود العالم ووسيلتي فيه هي حيويتي الفائضة عن طاقتي وبهما أمتلك الحق في إدارة من لا يستطيع إدارة نفسه وموارده، هذا هو الشعار الذي ورط أوروبا في زمن الاستعمار وهو يورط أمريكا في نظريتها الاستعمارية المتجددة: العولمة[11].

الحرية البيضاء

هل الحرية رجل أبيض...!!

لن يكون السؤال غريباً إذا ما أخذنا بملاحظة برتراند راسل، حول مأزق الحرية والحيوية الذي تولدت عنه ثقافة الاستعمار، ثم إذا وضعنا صورة ما جرى في فرنسا مع مطالع القرن الحادي والعشرين كمثال على سؤال الحرية، من حيث حجم المعنى ومن حيث حقوقه الدلالية، وخاصة في ما لو طرحت سؤال الحرية على امرأة فرنسية تدين بالإسلام، وترى أن الحجاب بالنسبة إليها يمثل هويتها (حجابي هويتي ـ كما ورد ذلك نصاً وتجربة واقعية)[12]، ثم وجدت نفسها ممنوعة من دخول المدرسة بسبب هويتها الثقافية المتمثلة بحجابها.

---

(11) عن مقولة مابعد الحداثة وأسسها انظر: الغذامي: **النقد الثقافي، قراءة في الأنساق الثقافية**، المركز الثقافي العربي، بيروت/ الدار البيضاء، 2000.

(12) هذا عنوان كتاب لفتاتين فرنسيتين من أب يهودي وهما مسلمتان وروتا تجربتهما مع المدرسة والمجتمع والحجاب، ترجمة ميشال كرم، وهو **مقابلة مع ألما وليلي ليفي**، من منشورات دار الفارابي، بيروت، 2004.

هنا يأتي السؤال ويتقاطع مع مفهومات التعددية الثقافية والحق الديموقراطي وحق المرء والمرأة بالخيار، وستكون العلامات الأولية الدالة على الإنسان موضع امتحان أولي، فالمرأة في فرنسا بمجرد أن تلبس الحجاب فهذا إعلان بأنها مسلمة، وهنا يأتي السؤال: هل إعلان المرء عن دينه وعن هويته الثقافية تبعاً لذلك شيء مناف للعلمانية ولشرط الدولة في العلمانية والديموقراطية. . . ؟

لا شك في أن من تضع الحجاب فإنها تضعه خياراً ذاتياً لها، وهي لا تفرضه على غيرها، مثلما إن الحجاب ليس مرتبطاً بذاكرة عدوانية ضد المجتمع كما أنه ليس دعوة للعنف ولا لشق عصا الطاعة الاجتماعية.

وجرى أيضاً منع النقاب (وهو حجب الوجه حجباً كاملاً بينما الحجاب هو تلبيس الرأس وتغطية الشعر، مع ظهور الوجه كاملاً)، ومنع النقاب امتد ليشمل حتى مجرد المرور في الشارع، وكل امرأة تتنقب في الشارع يجري تغريمها ومحاكمتها، بينما يكتفي القانون بمنع البنات المحجبات من دخول المدارس.

وفي موازاة ذلك يجري منع إنكار الهولوكست (المحرقة النازية لليهود)، وتتم معاقبة من أنكرها معاقبة قانونية، وهي مسألة تتعلق بإبداء الرأي ولكنه رأي ممنوع بالقانون.

ولمناقشة هذه القضية لا بد من وضع مسائل أخرى تتعلق بسؤال حرية الرأي والتعبير في موضع نقاش مماثل. من مثل ما تم التعارف عليه بمصطلح الرسوم الدنماركية، وهي رسوم كاريكاتورية ظهرت في صحف اسكندنافية فيها إساءة للرسول عليه الصلاة والسلام وأثارت جدلاً حول مفهوم حرية التعبير، وما يستتبع ذلك من حقوق.

ولكي نقرأ الظاهرة لا بد من أن نقف على حال الثقافة الأوروبية

مع مسائل التعبير وحالاتها، ونستذكر أن الأوروبيين تعودوا على التحدث بحرية تامة عن المسيحية واليهودية وعن رموزهما بدءاً من موسى وعيسى عليهما السلام ومروراً بكل رمز مهما كان شأنه، وصار هذا تصرفاً واقعياً لا يثير أي ردة فعل، وهو عندهم ضرب من حرية التعبير، ويلجؤون إليه للقياس، فيرون حينها أن الرسوم الدنماركية هي أمر مماثل لهذا، وتبعاً لذلك يستنكرون ردة فعل المسلمين على حادثة الرسوم. وربما يتهمون الثقافة الإسلامية بعدم فهمها لمعاني حرية التعبير.

سيجد الباحث هنا ربكة ذهنية معقدة إذا ما نظر إلى منظومة المقارنات بين تحريم الحديث في الهولوكست ثم السماح للطعن برسول الإسلام. وهذا ما يطرح الأسئلة حول معاني الحرية ومعاني الحدود المرعية، وهذا ما نطرحه في المبحث التالي، عن سؤال الحرية وهل هي رجل أبيض، أم أنها ملونة.

الحرية الملونة

الحق أن الحرية ملونة وليست مجرد رجل أبيض، بل إن الثقافة البيضاء (الثقافة الأوروبية) نفسها هي من لون الحرية، حيث تعاملت معها بحدود وقيود، وتمت مراعاة اليهود ومشاعرهم الوجدانية مع حادثة الهولوكوست، وفي هذا المثال جرى امتحان المعنى العميق للحرية، وهو معنى مهم وحساس ودقيق أدركه مونتسكيو في تعريفه للحرية بأنها: فعل كل ما لا يضير غيرك[13]، وهو تعريف يضبط المعانى ويقيم لها قياساً ذهنياً دقيقاً وعملياً في الوقت ذاته.

---

(13) بودون وبوزيكو: **المعجم النقدي لعلم الاجتماع**، ص 468.

ويأتي المعنى عبر أسئلة كالآتي:

هل الحرية معنى فردي، أي إنها حق للشخص بما هو إنسان حر في خياره وفي لغته، وهذا معنى أصلي من غير الإنصاف التنكر له.

وفي المقابل هل الحرية نظام مجتمعي يكفل الحق العام للمعاش البشري، وهذا أيضاً معنى أصلي لا يصح التفريط فيه.

والمشكل لا ينشأ إلا في حال واحدة وهي حينما تتصادم الحريتان: حرية الفرد مع المعنى الاجتماعي العام لحقوق المجتمع الحر.

هنا يأتي المعنى الذي طرحه مونتسكيو. فإذا تصادمت حريتي أنا كفرد مع المجتمع كجماعة وتسبب ذلك بخطر يمس السلم والأمان الاجتماعيين، فما العمل..؟!!

في حالة الهولوكست تصرفت القوانين الأوروبية، وجرمت أي تعبير ينكر الحادثة، والسبب في هذا القانون هو أن إنكار الحدث يسبب وجعاً وجدانياً عميقاً لليهود، وهم فئة اجتماعية من المواطنين الأوروبيين، وهنا جرى تعريف الحرية حسب مفهوم مونتسكيو وجرى تثبيت القانون، وهذا وفر على المجتمع الأوروبي مشكلة كبرى وحافظ على مفهوم السلم والأمن الاجتماعي بأبعاده الثلاث: النفسي والثقافي والمعنوي.

هنا تكون الحرية ملونة ومتعددة الألوان وليست بلون واحد أبيض (أي أوروبية خالصة وذكورية خالصة ـ حسب رمزية الرجل الأبيض).

وفي القياس على هذين البعدين، أقصد تعريف مونتسكيو، وقانون تجريم إنكار الهولوكوست، فإن منع الحجاب يصبح خطأً قانونياً لأن الحجاب لا يضر أحداً، وهو بالتالي حق صاف لصاحبته

بما أنها حين تلبسه لا تعتدي على حق تاريخي أو اجتماعي أو مادي على أحد غيرها. وهذا أمر يكفله تعريف مونتسكيو بفعل كل ما لا يضير غيرك.

أما الرسوم الدنماركية فإن تماثلها مع الهولوكوست هو تماثل متطابق، فهي تثير حفيظة شريحة عريضة من المواطنين الأوروبيين المسلمين وهم أكثر عدداً من اليهود، ولديهم حساسية مماثلة في أي تعريض برمزهم الأكبر والأوثق، ولذا لا يصح أخلاقياً ولا معرفياً القول إن الرسوم هي حق من حقوق التعبير الحر من حيث إن هذا التعبير يتسبب بضرر كبير لهؤلاء المواطنين ويؤثر على السلم والأمان الاجتماعي ببعده النفسي والثقافي والمعتقدي، وذلك في تطابق تام بين الحالتين، حالة الهولوكست وحالة الرسوم.

ولا بد من الاحتياط والقول إن حالة الرسوم تقاس على حالة الهولوكوست تحديداً لقيام التماثل في حدوث الضرر، ولكنها لا تقاس على ثقافة الغرب في تحدثهم عن رموز المسيحية بلا تحفظ، وعدم المقارنة هنا لأن الرموز المسيحية لا تثير حساسية لدى المجتمع الغربي وهي من عاديَّات الثقافة عندهم بينما الرسوم تمس أخص خصائص الشعور عند مواطنين في البلد نفسه، مثلهم مثل اليهود في تضررهم من إنكار الهولوكوست.

هنا نقول إن الحرية ملونة بالضرورة، من حيث التعريف ومن حيث الترتيبات القانونية في أوروبا، ونأتي هنا لسؤال مربك فعلاً حول التعددية الثقافية وهل الثقافة بيضاء أم هي ملونة، وهو تشابه تام مع مصطلح الحرية.

الثقافة بين البيضاء والملونة

تمنعت الصحف البريطانية والأمريكية من إعادة نشر الرسوم الدنماركية عن الرسول عليه الصلاة والسلام، تقديراً لمشاعر مواطنيها من المسلمين[14]، بينما بادرت صحف كثيرة في أوروبا وفي فرنسا خاصة على إعادة نشر الرسوم وأمعنت في ذلك، بدعوى حرية التعبير.

هنا يأتي الامتحان الدقيق لمفهوم التعددية الثقافية بين بريطانيا وأمريكا من جهة، وفرنسا وألمانيا من جهة ثانية.

وهذا ما جعل داميان غرين، وزير الهجرة البريطاني، يفرق بين نوعين من العلمانية، يصف واحدة بالعلمانية المتشددة، وهي علمانية فرنسا، وأخرى تسامحية وهي ما يخص به الثقافة البريطانية، ويزيد بأن يصف منع فرنسا للنقاب في الشارع العام، ومنع الحجاب في المدارس بأنهما عملان مناقضان لليبرالية، وحقوق التعبير والتمثيل الذاتي للثقافة (**إنديبندنت** 19/ يوليو/ 2010)، وتكرر مثل هذا على لسان جاك سترو (16/ 9/ 2011) وهيلاري كلينتون التي وصفت فعل فرنسا بأنه (عار على الحرية الدينية ـ 16/ 9/ 2011).

وفي ذلك قال غرين: «إني شخصياً أصر وبشكل قوي على أن إبلاغ الناس بما يستطيعون لبسه وما لا يجوز لهم لبسه حين يمشون في الشوارع هو عمل غير بريطاني، إننا مجتمع متسامح وقائم على الاحترام المتبادل ـ 13/ 2/ 2010».

هنا يأتي مفهومنا حول الحرية البيضاء في مقابل الملونة، حيث نرى في كلام غرين موقفاً اعتدالياً ينم عن المعنى العميق لمفهوم الحرية وبأنها ذات ألوان، على نقيض الأخرى ذات اللون الواحد

---

(14) B. Wilson, *What Price Liberty*, 390.

والأبيض تحديداً، وهي تلك التي ترسم العالم على نموذجها، فما وافق رأيها ومتصورها فهو حق وحقيقة، وما خالف رؤيتها فهو تخلف وانغلاق وعداء للعلمانية، وفي ذلك نوع من العمى الثقافي[15]، حيث لا ترى الذات إلا ذاتها ولا تتسق رؤيتها إلى تقبل المختلف وتفهم دواعي اختلافه وظرفه وما يقف وراء الظرف من حق ثقافي وإنساني ذاتي بالدرجة الأولى ولا يحمل بعداً عدوانياً أو معنى تحريضياً أو هدراً مادياً وقانونياً للحقوق ولا لشروط البيئة والتساكن البشري.

هذه صورة للحرية بصيغتها البيضاء الرافضة لأي لون آخر ولسوف يجر هذا أسئلة حول التعددية الثقافية والهويات في مقابل الدمج القسري، وهل على المهاجرين أن يكونوا مثل أصحاب الأرض ثقافة ونظام حياة، أم أن النظرية الليبرالية تكفل الحق للفرد وللجماعات في أن تكون حرة في خياراتها مادامت الخيارات لا تضر بالإطار الاجتماعي العام، بناء على مفهوم مونتسكيو للحرية بأن تفعل كل ما لا يضير غيرك، والضرر هنا يشمل المادي والمعنوي، ولذا يصح أن نتساءل هل منع الحجاب في المدارس والنقاب في الشوارع سيظل متسقاً مع أهم أسئلة الليبرالية في الحرية والحقوق، أم أنه مخالفة أخلاقية وثقافية لأهم مبادئ الليبرالية، وخاصة أن القوانين الفرنسية جاءت تحت مسمى (صون العلمانية)، وتصاحبت مع تبني الرسوم الدنماركية المسيئة لشريحة من المواطنين المسلمين في أوروبا كلها.

قيام هذا التناقض هو ما يهز نظرية (التعددية الثقافية) من أساسها، وهو أساس لا يستقيم نظرياً وعملياً إلا بواسطة تمثل مقولة مونتسكيو،

---

(15) عن مفهوم العمى الثقافي انظر: الغذامي: **القبيلة والقبائلية، هويات مابعد الحداثة**، ص 239.

أي إن الحرية حق وحقيقة ولا ينسخ هذا الحق إلا قيام الضرر على الغير، وفي كل حالة يحدث فيها إضرار مادي أو معنوي من فئة على فئة فإن حق الحرية يتبدل تبعاً للحالة، وهنا لا تكون الرسوم حرية لأنها تضر بفئات عريضة من المواطنين مثلها مثل إنكار الهولوكست، في حين إن لبس الحجاب أو النقاب، سيكون حقاً في الحرية ولا يصح رفضه، وذلك لأنه لا يسبب ضرراً لأحد. هذا ما تجده في البيئات المخلصة لنظرية التعددية الثقافية ولنظرية الليبرالية بمعناها العميق، كما رأينا في ردات فعل بريطانية وأمريكية، مناقضة ورافضة للمسلك الفرنسي ومثله الهولندي (والألماني إلى حد كبير، وكذا السويسري، في منع بناء المآذن).

ذاك هو الفرق بين حرية بيضاء تتلبس فرنسا ومثيلاتها وحرية ملونة تتبدى في بريطانيا وأمريكا، مع بعض مشكلات عويصة تخاتل النظرية وتهددها، كما في مقولة العولمة التي قامت على نظرية الهيمنة ونسخ التعددية وحبس الحرية في معنى واحد، كما رأينا في الفصل الأول ونزيده قولاً هنا أيضاً.

التعددية الثقافية صناعةٌ لمابعد العولمة

حينما نتحدث عن العولمة فإننا لابد أن نربطها بمقولة التعددية الثقافية، ولقد تزامن ظهور المصطلحين مع بعضهما، منذ تحول القرن من العشرين إلى الحادي والعشرين، حيث ظهرت العولمة بأشد طاقتها وبأعنف ما يكمن أن تكون سياسياً واقتصادياً، ثم سحبت معها طيفها الثقافي حيث تمَّت أمركة المذاق العالمي أو الماكدونالديزيشن[16]

(16) G. Ritzer, *The McDonaldization of society*, 4-11.

(McDonaldization)، حسب تعبير ريتزر، وتبدت شعوب الأرض وكأنما تأكل وتلبس وتشرب قهوتها وتلوك ألسنتها حسب النموذج الأمريكي، وصارت الموسيقى بصيغتها الأمريكية هي المصمم الأقوى لثقافة الأذن والبصر عبر ثقافة الفيديو كليب. وهي عملية كما يصفها ريتزر لا تقف عند المطعم كمسمى ولكنها ترمز إلى لعبة التدميج والنمذجة في التعليم ونظم العمل وصناعة القوانين ومفهوم الصحة والمرض والسعادة والرفاه، وكذلك نظم الإمتاع والتذوق، كما في أنظمة التربية والسياسة ومعنى العائلة والمجتمع، وهي عملية الماكدونالديزيشن التي تجتاح الكون البشري كله وعبر كافة أنساقه الثقافية.

وفي مقابل الماكدونالديزيشن العولمي قامت نظريات التعددية الثقافية[17]، ومن باحثين أمريكيين هم في الأغلب مهاجرون يحملون في جيناتهم وفي أرواحهم بقايا ثقافات أخرى سمراء وصفراء، وتحركت الألوان من داخلهم لتعبر عن نفسها عبر صيغة نظرية تقول بالتعددية، وهنا قامت المداورة الأولية بين نموذج عولمي يعيد ترتيب الكون وفق شرطه، ونموذج ثقافي مقاوم يسعى لكسر سلطان الهيمنة، وتوافق هذا مع ميلاد نظرية مابعد الحداثة.

جاءت نظريات مابعد الحداثة لتنتفض على أخطر مبادئ الحداثة حيث كانت الحداثة تقوم على صيغة كونية واحدة تعتمد العقلانية والعلمية والديموقراطية، وتراها هي الحلول التي لا يسع البشر إلا الأخذ بها لكي يتخلصوا من تخلفهم الحضاري والأخلاقي، كان هذا هو الزعم الذي سيطر على معظم عقود القرن العشرين، ولكن الناتج

---

(17) كتابي **النقد الثقافي**، الفصل الأول.

كان سلبياً ومخيباً للآمال، حيث انتهى القرن بمزيد من الحروب والمجاعات والأمراض وتلوث البيئة وتصحر الغابات وتحول الخضرة إلى لون رصاصي حديدي وإسمنتي يزيد ثراء البنوك ويعزز سلطة المال ورجال الأعمال حتى ليمتلكوا البشر بالرق الأبيض وبالسياسة عبر التشرط في دعم الانتخابات (مقولة تشومسكي عن إعاقة الديموقراطية) وكذلك فلم تفرز العقلانية سوى نموذج متطرف في القسر الثقافي عبر تصميم العالم على صيغة واحدة ولذا ثارت مابعد الحداثة (روزينو، **النقد الثقافي**، ص 35)، على النظرية الأم وفتحت المجال لزمن المابعد.

يتشابه زمن مابعد العولمة مع زمن مابعد الحداثة، في ظروف الثورة على المعنى الأم، وفي ظروف الواقع البشري ثقافة وبيئة كحالة اقتصادية واجتماعية، وساعد الإعلام البديل بوسائله المتاحة في تعميم الرؤية الرافضة. وفي هذه اللوحة العريضة يجري صراع متجدد للأنساق، حيث تقوم العولمة على الطرف الأقوى نخبوياً وتقوم التعددية الثقافية في طرفه الآخر. وهذا الطرف الآخر قوي قوة معنوية وثقافية، وذلك في ردة فعله وفي رفضه ومقاومته، إضافة إلى كونه جماهيرياً وغير قابل للتحديد والتخصيص، وبما أنه كذلك فهو يتحرك بدافع الاحتقان حتى صار الاحتقان نظرية ومسلكاً، وهو الاحتقان الكوني الذي نتجت عنه مرحلة مابعد العولمة بكل خصائصها والتي هي خصائص رفض وتمرد ومعاندة قوية تصل إلى التوحش في كثير من أمرها، كما عرضنا في الفصل الأول، وهي مسألة تتعلق بعقدتين، هما ركنا نظرية العدالة، أي الحرية والمساواة، وتطرقنا للحرية ومعضلة المصطلح في المباحث السابقة، ونأتي هنا إلى مشكل المساواة، في المبحث التالي.

المساواة ضد المساواة

تأتي المساواة بوصفها الركن الثاني من أركان نظرية العدل، كما طرحها جون رولز، بمحاذاة الحرية، ومشكل المساواة معضل كبير حقاً، لأن القول بالمساواة يجر إلى نوع قسري من اللامساواة، وكل دعوة صارت إلى المساواة بين النساء والرجال جرت في النهاية إلى نوع من إلغاء التأنيث، ودفعت باتجاه تفحيل المرأة بدلاً من تأنيث الثقافة، ولقد تبين ذلك من خلال تولي نساء لقيادات عالمية كرئيسات حكومات أو مديرات لمؤسسات كبرى، وانتهى بهن الأمر إلى ترسيخ سياسات فحولية لا تختلف عن فحوليات السياسات الذكورية في طبقياتها وعنفها، حتى جرت التسمية بالمرأة الحديدية، كما كانت صفة مارغريت تاتشر، وهي المرأة التي كان أول قرار لها حينما كانت وزيرة للتعليم هو إلغاء حليب الأطفال المجاني عن أطفال مدارس بريطانيا، وهو قرار غير اجتماعي وغير إنساني، وكان طبقياً وأرستقراطياً بصورة مبالغ فيها، وهذه علامة ثقافية سلبية جعلت التساوي الذي حققته المرأة في منصبها يؤول إلى صيغة من صيغ التماهي مع الفحولة الثقافية، بحيث لم تقدم المساواة أي بديل ثقافي يغير من النسق المهيمن، وكأن المساواة تنتج الإلغاء لأنها ألغت أي صفة تعاكس السائد، وجعلت التساوي هو لتمديد زمن السلطوية النسقية وتعميقه، وكأنك هنا تلغي المرأة وتمسخها لتكون أداة تعيد إنتاج النموذج السابق وتعزز النسقية القائمة، وصارت المرأة هنا رجلاً ولكن مع تاء تأنيث شكلية فحسب، (ولقد أفضْتُ في هذه القضية في كتاب **المرأة واللغة**).

هذا مثال سيتكرر في كل وجوه الممارسة الثقافية والاجتماعية،

حيث ظهرت فكرة المساواة لكي تجمع الناس في نموذج واحد سياسياً ووظيفياً وثقافياً.

وهنا يأتي السؤال: هل المساواة أن تجعلني مثلك؟!.

في كل مرة أجعل الآخرين مثلي تحت معنى المساواة فإنني ألغي اختلافهم عني وأدفعهم إلى تمثل نموذجي، خاصة إذا كان القائل بالنظرية هو صاحب القرار السلطوي وهو حارس النسق، وحينها تكون المساواة حالة إلغاء وتكون نقمة وليست نعمة.

في تجارب الثقافات تبين أن مقولة المساواة تتحول بسرعة إلى مقولة في الدمج ومن ثم إلى صيغة في النمذجة، وجرى هذا في تنسيق المرأة سياسياً؛ تنسيقها بمعنى تدجينها نسقياً حتى تكون حارسة للنسق الفحولي ذاته بدلاً من أن تتولى أنسنته، كمثال تاتشر وأنجيلا ميركل وكوندليزا رايس وهيلاري كلينتون، وقبلهن أنديرا غاندي، وكلهن نماذج فحولية ولم ينتجن أي متغير ثقافي أو إنساني يجعل من المساواة إضافة نوعية في ثقافة البشرية.

المساواة إذاً دمج ونمذجة، هذا هو الناتج الواقعي لسيرة المقولة، ومثال فرنسا يأتي بقوة هنا فمنع الحجاب في المدارس والنقاب في الشوارع هو قانون في الدمج والنمذجة حسب صيغة علمانية تراها فرنسا وتعتبرها شرطاً للتفرنس والمواطنة، وهي مساواة ما بين المختلفين تقوم على إلغاء الاختلافات وصناعة البوتقة الثقافية والمجتمعية والسياسية الواحدة.

هي إصرار على مفهوم (البوتقة الصاهرة) وهو مفهوم كان مطروحاً في أمريكا وجرت عبره محاولات لتبييض السود وتفحيل النساء، وطرح معه المجاز الذي يعود إلى زمن الحداثة وهو مجاز (جوزة الهند)، وهي مقولة لحل مشكلة التعارض بين لون البشرة ولون

الثقافة، وجوزة الهند سمراء من خارجها وبيضاء في مضمونها، وهكذا يلزم الشخص المهاجر بأن يكون أبيض في حقيقته الجوهرية حتى وإن كان أسمر في لونه الخارجي.

لم ينجح مجاز جوزة الهند ولا مقولة البوتقة قط، وصارت ثورة السود وثورة النساء والأقليات، وجاءت مجازات أخرى مثل (صحن السلطة) و(قوس المطر) كما أحلنا من قبل إلى إريكسين، وهما مجازان مقابلان طرحهما كثير من الدارسين الأمريكيين وصفاً للحقيقة الاجتماعية، وهي أن البوتقة الصاهرة لم تصهر أحداً، وظلت المكونات الأمريكية بألوان قوس المطر ولم تنجح خدعة جوزة الهند لمسح الرغبات وطمس جوهر الاختلاف، وتبين أن المجتمع الأمريكي، كما يؤكد الباحثون، هو مثل صحن السلطة، حيث تتمسك العناصر بألوانها وأهم من ذلك فإنها أيضاً تتمسك بخصائصها، ولا تندمج مع العناصر الأخرى وإن تجاورت معها، أي ليس الاندماج الذي يبلغ حد الانصهار وتذويب المكونات في خلاصة واحدة تصبهم في مصب واحد.

تحاول قوانين بعض الدول الأوروبية تحويل مسار الزمن، ولذا تقبلت أوروبا نظرية (العولمة) سياسياً واقتصادياً، لأنها نظرية بيضاء تعيد الأمل لمجاز (جوزة الهند) ولنظرية الحداثة، حيث مقولة الدمج في النموذج الأعلى والأرقى والوحيد، وهو صيغة الحداثة بمعناها الفلسفي الأوروبي، مع إغفال تام لما هو غير (رجل أبيض شمالي)، وهو قبول أوروبي جرى ترميزه عبر عملة (اليورو)، حيث جرى طمس أي أثر لأي ذاكرة ثقافية أو تاريخية، لأن الذاكرة خطر على البوتقة الصاهرة وعلى نموذج العولمة، وعلى خدعة المساواة، وهي الخدعة النسقية التي تسمي الإلغاء والإقصاء باسم جديد ومغر ولكنه خداع

ويكون الدمج تحت دعوى المساواة والتساوي، وهو إلغاء ومسخ[18].

ترفض البشرية فكرة الدمج الملغي، ولكنها تنخدع بفكرة المساواة، لأن الفكرة تبدو وكأنما هي لإعطاء الحقوق، ولكنها تسلب الذات من حقها في أن تمارس خياراتها الثقافية والاجتماعية، وكذلك الاقتصادية، وليس أوضح من شروط منظمة التجارة العالمية، حيث يجري إجبار الدول على رسم اقتصادياتها وميزانياتها وتسعير عملاتها وتقنين إنفاقها على شعوبها، وكذلك تقييد حقها في ثرواتها، وتجبر على الانصياع التام للعولمة وإلا فستواجه الحرمان من دخول نادي الكبار، وإذا قبلت الشروط ودخلت فهي عرضة للتأديب الدائم والمراقبة المستمرة من الأخ الأكبر والسيد الآمر. ومثل ذلك يجري لسائر البشر كأفراد، لكي يكونوا صورة عن النموذج وإلا جرى حرمان البنت المحجبة من دخول المدرسة في فرنسا، وكذا منع المنقبة من المرور في الشارع.

هنا تتضح المؤامرة النسقية ضد نظرية العدالة بركنيها: الحرية والمساواة، كما عرضنا في المبحثين هذين، وستكون التعددية الثقافية نظرية مطروحة في المثالية الثقافية وتقوم بوصفها أساساً أخلاقياً ومعرفياً لمرحلة مابعد العولمة، كما هي فعلاً نظرية لمرحلة مابعد الحداثة.

الحرية أو الديموقراطية

نصل أخيراً إلى سؤالنا الملون، حول لون الحرية، وهو سؤال تحتمه الوقائع الثقافية المعاشة كما تشهده أوروبا مثلاً، حيث تحولت

(18) في الفصل الأول أشرنا إلى رمزية اليورو الخالي من الصور الثقافية.

القارة العجوز من تاريخ تعودت عليه على مدى قرون إلى تاريخ يتغير أمامها ويؤثر على ذاكرتها أو يعيد صياغة هذه الذاكرة، وبه حاولت أن تجعل من مشروع الاتحاد الأوروبي مشروعاً في الإجابة عن المتغيرات الكونية الكبرى، وبدأت مشروعها هذا بعمليات تطهير للذاكرة الثقافية والتاريخية للشعوب الأوروبية في محاولة لنسيان الماضي ومن ثم التأسيس لنوع متجدد ذاكرة وتاريخاً وثقافة، ومن ثم جاءت فكرة اليورو، وهي عملة مالية تبادلية ولا تحمل أي ذاكرة عن الماضي وظل ورقة ممسوخة سوى من ترسيم تجريدي لا يحرك الذهن بأي اتجاه، ويلغي الجغرافيا والهوية، ويكتفي باسم أوروبا: يورو، فقط.

وبإزاء هذا تكتنز شوارع أوروبا بالعمائم والنقاب، وتتلون الصورة ما بين عمامة مُسلمة وعمامة سيخية، ومعها ألوان لا تحصى للوجوه والعيون واللغات واللباس، حيث تختلط البشرية في موقع مكثف، ويتحول هؤلاء إلى مواطنين، لهم حقوق وعليهم واجبات.

هنا يحضر اللون، ويحضر معه سؤالان عن الحرية وعن المساواة، وهما في الأصل قانونا نظرية العدالة، كما أشرنا إلى رولز أعلاه، وإذا كان من شأن الثقافة الديموقراطية أن تكون حقاً لكل المواطنين، فإن الحرية أيضاً حق كوني سابق على سؤال الديموقراطية، ومرتبط بالضرورة مع سؤال المساواة.

لم تجد أوروبا حلاً لعلاقة الحرية مع الديموقراطية إلا بتقييد الحرية، وكان مثال الهولوكست أساسياً في توجيه هذا التصور، من حيث إن نفي الواقعة يتسبب في ضرر اجتماعي على فئة من المواطنين لهم حق في المساواة وفي العدالة والديموقراطية، ولا تتم حقوقهم هذه إلا بتقييد الحرية التعبيرية ضد فئة أخرى، كان لها حق في حرية

التعبير، ولكن حريتها التعبيرية هذه تضر بغيرها، ومن ثم يقوم التعارض بين المفاهيم وشروط تمثلها.

صار هنا تخريج عملي ترتب عليه صدور قوانين تجرم كل من أنكر المحرقة النازية لليهود (الهولوكوست)، ولكن هذا التخريج لم يأخذ مساره كاملاً مع حالة المسلمين المواطنين في أوروبا، حيث جاءت الرسوم الدنماركية لتجد دفاعاً عنها بأنها حرية تعبير، ولم يجر الالتفات إلى تماثلها مع حالة الهولوكوست، وهنا تتلون الحرية حسب لون النظارة التي يستخدمها المشرع، وكذلك جرى منع النقاب في شوارع فرنسا، والحجاب في مدارسها، ولم يلتفت المشرع إلى حقوق الحرية الشخصية.

تتعرض الديموقراطية إلى خطر حقيقي يمس جوهرها العميق، مثلما تتعرض الحرية إلى خطر يمس جوهرها العميق، ولسوف تبدو الديموقراطية غير ديموقراطية، وكذا ستبدو الحرية غير حرية، ما لم يجر حسم السؤال المتعارض والمتناقض.

من الممكن أن نضع الحرية والديموقراطية في خانة التناقض، وكل واحدة تنقض الأخرى، وهذا ما حدث في فرنسا فعلياً وقانونياً، وتجنبته بريطانيا إلى حد كبير، والأمور ستجري في خط المصادفات والأمزجة القانونية والثقافية ما لم تتحول المسألة إلى نظرية في المفاهيم تعزز المعنى وتجعله مبدأ تداولياً.

إذا قلنا هذا فإننا بلا شك لن نحل المشكل النظري هذا إلا بالاستعانة بمونتسكيو وتعريفه للحرية، وهو: أن تفعل كل ما لا يضرُّ غيرك. وليس من طريق لتعريف ضرر الغير، معنوياً كان أو مادياً، إلا عبر تمثل خمسة قوانين ذهنية وسياقية هي:

1 ـ إن الحرية في أصلها معنى فردي يخص حق المرء والمرأة

بكون كل واحد منهما ذاتاً حرة لها حقوق إنسانية معنوية أولية في التعبير وفي التفكير، وليس على ذلك جدل في الأصل، ولكن الجدل يقوم حينما يكون الفرد عضواً في جماعة، وهنا تصبح القضية قضية علاقات عامة، وكلما دخل المرء في جمع فإنه بالضرورة يتنازل عن بعض حقوقه، مثل أن يتزوج المرء ويصبح مع زوجته، حسب المصطلح اللغوي: زوج، أي إنه صار اثنين ولم يعد واحداً، أو هو بالأحرى قد صار نصفاً بعد أن كان كلاً، وكل حالة زواج هي بمثابة أن يتنازل الشخص عن نصف ذاته ولا يحق له من نفسه سوى خمسين بالمئة منها، ويسلم الباقي لشريكه، وإذا ما رزق الاثنان بأطفال فإن كل واحد منهما يعطي من نفسه أجزاء لصغار العائلة، حتى لتضيق النسبة الخاصة للكائن المفرد بما يعطي من نفسه لأعضاء الخلية الصغيرة التي هو فيها، حيث يصبح وقته وماله ونفسيته وحيزه الحركي واللفظي في حدود ما يقتضيه الشرط الواقعي لهذه الخلية، ويتكرر هذا النموذج في كل حالة تشارك مجتمعي أو ثقافي أو وظيفي.

2 ـ ذاك مثال أولي ويحدد صيغة الخلية الأولى، خلية العائلة الأساسية، ولكن العائلة الكبرى ستحضر بالضرورة بوصفها شرطاً للوجود البشري، حيث يعيش الإنسان في وحدة كبرى، لها مصطلحان شاملان هما: الوطن والمجتمع، وهنا تأتي شروط التعاقد الاجتماعي الذي لم تجد الثقافة البشرية خيراً من الصيغة الديموقراطية فيه، وهي النظام المعرفي والعملي للتواطؤ المعاشي للبشر. وعبرها فقط يمكن تعريف معنى الضرر بين ما هو فردي يخص الفرد وما يقع عليه من مظالم في مقابل ما له من حقوق، والضرر العام الذي يؤثر في المعاش المشترك، بناء على أن المعاش المشترك شرط للديموقراطية الاجتماعية والسياسية.

3 ـ لقيام مجتمع سلمي ومدني لا بد من توفر شرطي الأمن والسلم الاجتماعيين، وهذا حق عام، وهو ما يمكن أن يهدد مفهوم الحرية، حيث يحدث كثيراً أن حرية الفرد قد تزيد من حيويتها حتى لتفيض عن صاحبها وتخرج للإطار العام وتسبب ضرراً لغيره، وقد يسهل أمرها حينما تكون سلوكاً فردياً يرى المرء المفرد أنه حر فيه، ولكن القوانين تمنعه منه لأنه يضر بآخرين أو بالبيئة، وهذه مسألة محسوم أمرها قانونياً، ولكن الذي يعقد الموضوع هو في حرية التعبير عن الرأي، وحينما يتسبب في إثارة اجتماعية، وهنا يتعرض الأمن والسلام الاجتماعي للضرر، وتكون الخلية مهددة، مثل تهديد الخلية الصغرى، خلية العائلة وحدوث شقاق داخل بيت الزوجية، وفيه لا يكون لسؤال الحرية الفردية معنى لأنه يضر طرفاً آخر، ومثله حال الفرد مع المجموع، فيما لو صار المسلك اللغوي لهذا الفرد مصدر ضرر معنوي للخلية، ولن تجد نظرية الحرية أو الديموقراطية حلاً في هذه الحالة سوى ضبط المعنى التداولي للحرية ومن ثم منع الضرر.

4 ـ في كل مرة تجتمع الحرية مع الحيوية يحدث كسر عميق للمعنى الديموقراطي، وحدث هذا لأوروبا مرتين، مرة في زمن الاستعمار، كما لاحظ برتراند راسل، وذكرناه في وسط هذا الفصل، وأدت الحرية مع الحيوية إلى تحريك طاقات أوروبا الفائضة عن حاجتها المحلية لتعم الأرض بجيوشها وتستعمر أراضي الناس ومقدراتهم الاقتصادية والبيئية، وتكرر هذا في مرحلتنا الحالية، حيث تبدت الحرية والحيوية في فرنسا مثلاً لتستعمر الفضاء الثقافي لمواطنيها المسلمين فتحدد للناس ما تلبس وما لا تلبس وما تسير به في الشارع وما لا تسير به، وهذا استعمار بمعنى جديد، ومثلما جرى في الماضي استعمار الأرض يجري اليوم استعمار الفضاءين البصري والجسدي

للإنسان، وهنا يأتي الإضرار مقابلاً للضرر، وتتعمد القوانين بإضرار فئة من المواطنين وحبس حركتهم ومحاصرة نفسياتهم، تحت دعوى صون العلمانية، وهي ضربة مباشرة ضد التعددية الثقافية، وضد الحرية الخاصة ليس لفرد وإنما لشريحة مجتمعية كاملة، وهنا يكون التمييز بين فئة وفئة وبين فضاء اجتماعي وفضاء اجتماعي آخر، وهو ليس تمييزاً عرقياً ولا لونياً ولا لمهاجرين كما قد يظن، ولكنه تمييز ثقافي، وذلك لأن الفرنسيات الأصليات لو لبسن الحجاب أو النقاب لكنا تحت طائلة المنع والعقاب أيضاً، وهذا يعني أن التمييز هو تمييز ثقافي ضد معنى ثقافي آخر، وسيكون صراع ثقافات، لا تريد واحدة منهما قبول الأخرى، وهذا يضر بالسلم والأمن الاجتماعيين بما هو تعسف سلطوي ودكتاتوري، ولا يدخل تحت المعنى الديموقراطي، وكذلك يشوه المعنى الجوهري لمفهوم الحرية، لأن المحجبات يمارسن خياراً خاصاً بهن من دون إضرار بغيرهن.

5 ـ في التجربة الأوروبية جرى تفسير مفهوم الحرية باستمرار تحت المعنى الذي طرحه مونتسكيو، وبه تم تقرير قانون الهولوكوست، ومعه أمثلة أخرى كثيرة، منها قوانين منع خطاب الكراهية وخطابات التحريض والدعوة للعنف، وهي كلها قوانين تقيد حرية التعبير الفردي لمصلحة الجماعة وسلامة المجتمع وأمنه. وهنا تتجلى المعاني الأولية للديموقراطية بما هي ميثاق اجتماعي حسب مقولة روسو، عن المولود شبه الحر (وليس كامل الحرية كما هو المعنى الأولي) وعلاقته في ما بين الحق والواجب[19]، وبما أنها صيغة في العلاقات البشرية المجتمعية العامة، وهذا هو المعنى العملي

(19) J. J. Rousseau, *The Social Contract*, 52.

لحسم سؤال الحرية أو الديموقراطية، حيث لا يمكن للديموقراطية أن تسير بشرطيها السلم والأمان إلا بضبط علاقات الخلية الكبرى بكافة تشكيلاتها، بما في ذلك الأقليات فيما لو تعرضت لضرر يحدث من الأكثر ضد الأقل، وهذا ما أدركته بريطانيا وأمريكا، حيث تم فيهما مراعاة حقوق الأقليات وصيانة ما تضمنه الديموقراطية لكل المكونات أكانت كبيرة أم صغيرة، في عيش يقوم على السلم والأمان الاجتماعيين، ولذا تجنبت بريطانيا وأمريكا الدخول في جدل حول الحجاب، وامتنعت الصحف فيهما عن نشر الرسوم الدنماركية، مثلما حافظتا على حقوق الأقليات في تمثيل نفسها ثقافياً بمثل ما هو حق لها أن تتمثله سياسياً، ولو تعارض الحق في السلم والأمان مع الحق في حرية التعبير، فإن المسلك الديموقراطي يحسم الأمر لمصلحة المكونات والجموع مع كامل التفكر بحق الأقلية مثل حق الأكثرية سواء بسواء، ولذا حصل اليهود ومثلهم السود والنساء وغيرهم على حقوق تضمن مشاركتهم الاجتماعية من دون تمييز ثقافي ولا حتى سيكولوجي ضدهم. وبهذا فالديموقراطية وحدها هي التي تحدد معنى الحرية وتعطيه مجاله المتوازن.

وشرطية التوازن المفاهيمي هنا ستكون بين مصطلحات يزاحم بعضها بعضاً في شبكة دلالية تربك الحوار دوماً، وهي:

أ ـ سيظل مصطلح الحرية ذا قيمة إشكالية بين معنيي القمع وهو رذيلة ثقافية كبرى والفردانية وهي معضلة واقعية، ولن تحل هذه التشابكات إلا بنظرية العدالة بركنيها: الحرية والمساواة، كما قال بها رولز، ولكن عبر تفسير معنى الحرية حسب تصور مونتسكيو له، وتفسير حقوق المساواة عبر مقولة برتراند راسل، وذلك تجنباً لمغبات تآخي الحرية مع الحيوية وخطورة فيضان الشعور باتجاه استعمار الغير

في أرضه أو في فضائه المعنوي، ولذا طرح راسل نظريته في أن الحرية لا تكون إلا عبر خط مستقيم باتجاه الآخرين بأن تعطي غيرك حريته، لا أن تقتصر على حريتك فقط، وهذا ما يفتح مجالاً للحل الديموقراطي كما أفضنا فيه في ما سبق من قول.

ب ـ ستظل مفاهيم الحرية مفاهيم ثقافية تتحرك عبر سياقات كل بيئة ثقافية واجتماعية، وهذه مسألة تتعلق بنظرية العدالة وتنطلق منها، وهذا هو موضوع الفصل الثالث، عن ثقافة العدالة بالمنظور المعرفي الإسلامي، وشروط التأسيس النظري لها، وهو ما سننشغل به في فصلنا التالي. مع مزيد قول عن الحرية ونظرياتها في الفصل الخاص بالليبرالية.

الفصل الثالث

نظرية العدالة/ الوسطية

المقدمات الوسطية

تأتي الوسطية بوصفها واحدة من أكثر المصطلحات تردداً في الثقافة العربية الإسلامية المعاصرة، وكأنها جواب نظري أصلي في مواجهة التطرف من جهة أو الانحلال من جهة أخرى، والتطرف والانحلال معاً هما معلمان ثقافيان يشكلان ذاكرة الثقافة العصرية، ومنذ منتصف القرن العشرين اشتد المعترك الفكري الإسلامي في مواجهة الموجة اليسارية التي عمت الثقافة سياسياً وفكرياً، ونشأت عن هذه الموجة نماذج للدولة العربية الثورية، دولة مابعد الاستعمار، وطغت الفكرة اليسارية بشكل قوي، نتج عنه رد فعل مباشر وسريع في الجنوح نحو نظرية إسلامية في الحكم تحاول استعادة الدور الإسلامي. ولكن القرن العشرين ما لبث أن بدأ يسلم سنواته الأخيرة لنهايتها وتنتهي معها فكرة اليسار السياسي، وتأتي قوى حركية وفكرية لتضع الإسلام إطاراً ثقافياً ونظرية سياسية تأخذ بعدها عبر ما جرى التعارف عليه بمصطلح الصحوة، وهنا قام نظامان رمزيان في تقابل حاسم، حيث كانت عبارة القرن العشرين ترمز لمعاني التحرر، حتى أنها عبارة تقال في أي موقف عام يقارن بين حقوق المرحلة وما يخالفها، أي تقابل مجازي بين التقدم والتخلف، وكلمة: نحن في

القرن العشرين، كانت عبارة تحمل شحنة دلالية لمقاومة أي تصرف تبدو عليه العودة إلى أخلاق الماضي، ولكن كلمة الصحوة جاءت بمثابة النسخ لثقافة القرن العشرين لتضع بدلاً منه تعبيراً يشير إلى أن الأمة مرت بغفوة طويلة نسيت معها نفسها ثم أخذت تصحو من غفوتها التاريخية.

تصاحب مع الصحوة مدٌّ قوي في مواجهة النظام العالمي والعولمة، ونشأ هذا المد في أجواء الصحوة وتغذى بالمدد المعنوي للصحوة وكذا بالمدد الجماهيري، وصار التنازع مع أمريكا تحديداً بوصفها رأس المعنى العولمي وقام الصراع مسلحاً هذه المرة وليس ثقافياً فحسب، وجرى عالمياً تسمية هذه المعركة بمصطلح يعطي حقنة قوية ضدها حيث وصفت بالإرهاب، وترسخ المصطلح، وبه تمت صياغة معنى من المعاني عن الإسلام بأنه دين يدعو إلى العنف، ونجحت الآلة الإعلامية الغربية في ترسيخ هذه الصورة وبسطها عالمياً كصورة إعلامية يجري تزويدها بالصور والأخبار يومياً مع أي حادثة تحدث في أرجاء المعمورة، وزادت الحوادث وتنوعت في كل مكان من العالم حتى تعززت الصورة حول الإرهاب الإسلامي، وهنا جاءت الحاجة لمصطلح يقاوم هذه الصورة وينزه الدين والناس من التهمة اللاصقة والمتجنية. (عن الإرهاب بوصفه صورة ـ انظر كتابي: **الثقافة التلفزيونية**)[1].

أخيراً جاء مصطلح الوسطية، حيث تراجع مصطلح الصحوة، وكأن الصحوة مجرد تيقظ شعبي عام، وصارت هذه الشعبية بحاجة

---

(1) **الثقافة التلفزيونية، سقوط النخبة وبروز الشعبي**، ص 165، (الإرهاب بوصفة صورة)، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء/ بيروت، 2004.

إلى مصطلح يطور مفاهيميتها ويثبت ذهنيتها بمقولة تصنع التصور وتقويه بوصفه نظرية، خاصة مع نتائج الربيع العربي حيث نجح الإسلاميون بالحصول على أصوات انتخابية قوية مما يمكنهم من تقديم نظريتهم السياسية للتطبيق وللامتحان في الوقت نفسه، وهنا تأتي شرطية المعنى في تمثله لنظرية الحكم وتقديمه لمصطلحه بوصفه نظرية سياسية، وهذا ما نناقشه في هذا الفصل، ونضع له مقدمتين نعرضهما تباعاً.

المقدمة الأولى: كان نيتشه قد عرض لمقولة (السبب والنتيجة)، حيث تجري إعادة ترتيب ذهنية تغير من علاقات الأشياء وطرق حدوثها، وضرب مثلاً لذلك برجل يمشي في الشارع وهو بحال سليمة ولكنه بعد فترة صار يحس بوخز في ظهره، وامتدت يده تلقائياً ليحك ظهره للتخلص من الوخز ولكن الوخز زاد، مما دعاه لأن يتوقف ويخلع قميصه ليكتشف أن دبوساً قد علق بالقميص.

تلك هي القصة ولكن نيتشه يبني عليها سؤالاً منهجياً، يتعلق باكتشاف الرجل للحدث، وتسلسل وقوع الحادثة، وهل الدبوس كان سبباً للوخز، أم إن الوخز كان سبباً للدبوس...؟!

لو مرت القضية بوجود الدبوس عالقاً بالقميص من دون أن يمس الجسد فإنه سيكون بحكم غير الموجود، ولن يكتشف الرجل وجود هذا الدبوس، ولكن حصول الوخز هو الذي دفع بالرجل إلى أن يكتشف الدبوس، وهنا سيكون الوخز هو السبب في كشف الدبوس، وهذا تبادل للأدوار، حيث تحولت النتيجة وهي الوخز إلى سبب، ولولاها لظل الدبوس في حكم الغائب غير الموجود[2].

(2) عبد الله الغذامي: **الخطيئة والتكفير**، 54.

المقدمة الثانية: تبعاً لهذه اللعبة الذهنية سنرى أن هناك أموراً كثيرة في حياتنا تكون موجودة في المحيط العام ولكنها غائبة ذهنياً، وغيابها عن الحضور الذهني يجعلها غير موجودة تماماً كحال الدبوس قبل أن يشعر الرجل بالوخز، وسنرى أن الوخز إذا حدث نتج عنه كشف لأمر مغفول عنه، ومثال له صار في ماليزيا حيث رغبت الدولة في بناء برج عملاق ليكون أطول عمارة في العالم حينها، وأسندت المهمة إلى شركة عالمية لعمل تصاميم للبرج شريطة أن يكون التصميم ذا صبغة ماليزية تمنحه علامة بصرية لافتة تحقق له معنى ثقافياً من النظرة الأولى له شاهقاً في الفضاء، وتبعاً لهذا الشرط شرع المصممون الأجانب يبحثون في الكتب وفي الصور وفي العلامات الثقافية للبلد طلباً لشيء يمكن حصره تحت مسمى الماليزية، ولكن لم يصلوا إلى شيء حاسم مما حدا بهم إلى التوجه إلى رئيس الحكومة مهاتير محمد ويسألونه: ما الشيء الماليزي كعلامة ثقافية، وكان هو صاحب الشرط ذاك، وهنا صمت الرئيس وقتاً ثم رفع رأسه وقال: إسلامي، ثم شرح فكرته بأن أكد بأن كل ما هو إسلامي حق فهو ماليزي حق كعلامة ثقافية ماليزية.

هنا يأتي مثال نيتشه عن الوخز والدبوس، حيث يتبدى المعنى الإسلامي لماليزيا معلقاً في الفضاء ولم يك هناك سبب يستدعي تنزيل المعنى من فضائه إلى أرض التصور الواقعي، أي أن يجزم الماليزي بأن القيمة الرمزية له هي أن يكون إسلامياً وتكون هذه هي صفة الجذرية ثقافياً، لقد جاء سؤال حائر ومعلق ليتكشف المعنى الرمزي الذي لم يكن على سطح التعبير. وهنا سيكون البرج هو السبب في قيام المعنى الإسلامي لرمز ثقافي جوهري لماليزيا، ولولا البرج لظل المعنى معلقاً في الفضاء المعنوي من دون أن يتنزل إلى المتصور

الذهني والتمثيلي. وهذا سيقودنا للتعرف إلى الوسطية وهل ستقع ضمن هذه الثنائية في ما بين السبب والنتيجة لكي تصبح صورة متمثلة في المتصور المعرفي والعملي.

المعنى الأولي للوسطية

لكي نسهل عملية البحث في سؤال (الوسطية) لا بد أن نقف على التصور الأولي لمعنى الوسط، وهو معنى يكثر وروده في الخطاب السياسي، ومن أبرز أمثلته الصيغة الأوروبية في العملية الانتخابية، حيث تظهر الرغبة الاجتماعية في السلوك الوسطي، فبريطانيا مثلاً دخلت أحزابها العريقة إلى منطقة وسطى، وتكاد تكون رمادية في وسطيتها، فحزب العمل البريطاني صار يجنح شيئاً فشيئاً باتجاه الوسط حتى لم يعد يسارياً، وخاصة بعد أن ألغى مبدأ التأميم للشركات والمؤسسات الخاصة ورضي بنظرية السوق الحر في اقتصاديات الصناعة، وتخلى عن النقابات العمالية وحقها في أي دور في مكنة العمل والصناعة والمال المنتج من عرق جبينها، وبذا صار الحزب أقرب إلى خطوط وسطى يتداخل فيها مع ألد خصومه على الطرف البعيد وهم المحافظون، حتى تداخل اليسار مع اليمين في شبكة مزدوجة، ولقد انتهى الأمر سياسياً بتشكيلة حكومية في بريطانيا مكونة من ثلاث خلطات هي: المحافظون مع الليبراليين والاشتراكيين[3] في حزمة تآلفية واحدة شكلت حكومة عام 2011، وصارت تدير البلد وكأن

(3) تشكل حزب في بربطانيا باسم (الحزب الليبرالي الديموقراطي) وهو مزيج من بقايا الحزب الليبرالي الذي فقد دوره على مدى المئة سنة الماضية، منذ عام 1910 حيث لم ينجح في أي انتخاب وظل دوماً في مراكز متخلفة، وفي المقابل تشكل حزب باسم الديموقراطيين الاشتراكيين بعد انشقاق خمسين =

النظريات السياسية لم تكن قط، وصار التحول الوسطي بمثابة التحول الرمادي الذي يتعامل مع السوق حسب اليومي والظرفي ولم تعد المبادئ الأساسية للأحزاب هي التي تدير العملية، ولكن الحدث كله تحول إلى مشهد واقعي براغماتي وتداولي ظرفي.

هذا سيجعلنا نسأل عن المعنى المفترض لمقولة الوسط وكونها صيغة ظرفية تستجيب أول ما تستجيب لشرط الواقع التداولي ومتغيراته اليومية ذات الطابع السريع والمفاجئ والمتلون تبعاً لزمن ثقافة الصورة، ومنظومة صفات هذه الثقافة وسماتها بتحولاتها السريعة والمباشرة والحيوية، وهي حيوية لا تسمح للقاعدة أن تثبت بل تجبرها على التحول السريع والاستجابة المباشرة.

في مسار الثقافة والإنسان معاً يتبين وقوع الأمور وانصبابها في منطقة وسطى، وتتكون المنطقة الوسط لأسباب ثلاثة هي:

أ ـ أن يكون الشخص ليناً في طبعه ومزاجه الذاتي ويجنح لهذا إلى تجنب التشدد في الموقف.

ب ـ بعض الأفكار تكون ذات بعد مشترك يشترك فيها البشر مهما اختلفت مبادئهم الأولية، وهذه الحزمة المشتركة من الأفكار هي التي تتشكل منها قاعدة المنطقة الوسطى بين الناس، وهي كثيرة، مثل تشارك الجيران في الشارع وفي إمدادات الحياة العامة من كهرباء وماء، مع حقوق المكان من النظافة والأمان وصيانة البيئة، ونظام السكينة والمحيط المشترك، وهذه مشتركات تشكل مفهوم الحارة

= عضواً استقالوا من حزب العمل وشكلوا هذا الحزب، ثم اجتمعوا مع الليبراليين وصنعوا حزباً تآلفياً يسمى الليبرالي الديموقراطي، وتحالف هذا الحزب مع المحافظين في حكومة 2011، حيث ضاعت الفروق المبدئية بين المكونات الحزبية ما بين يسار ويمين وليبرالية.

والحي ثم ترتقي لتشكل نظام السياسة والشرط البراغماتي للحزب الحاكم وما يقدمه للناس من خدمات ومن حق مشترك مع فكر توافقي لا نزاع فيه.

ج ـ يضاف إلى السابقين عامل ثالث ويتمثل في (الظروف) التي تقع فتجبر المختلفين على التوافق والتضافر في كلمة سواء في ما بينهم، وهي كثيرة، وأولها الخطر الذي يدهم الجميع وكذلك الاحتياج الذي يمس الجميع، سواء كان ظرفاً بيئياً كالإعصار مثلاً أو أمنياً لحصول تفجير ما، أو صحياً كفيروس يمر على الناس. وهذه عوامل توسط تجمع الأطراف كلها في نقط تتوسطهم وتضمهم، حتى لتصبح قراراتها حولها تحالفية (تواسطية).

هذه ثلاثة عوامل تتنشأ فيها الوسطية البشرية، وهي كلها عوامل ظرفية وليست جوهرية، ومعها سيكون مفهوم الوسطية نوعاً اصطلاحياً يعتمد على عنصري الحيوية والتفاوضية. وهما عنصران زئبقيان فائقا الحركة والتفاعلية حتى ليكونا ظرفيين بشكل مفتوح ولا يثبتان، ولن يكونا أساساً لنظرية صلبة التكوين وواضحة المعالم بقدر ما ستكون حالة إنسانية، تتصف بالرومانسية أكثر من اتصافها بالمفاهيمية.

هنا لن تكون الوسطية مدرسة ولا مذهباً ولا نظرية.

قد تكون هذه هي خاتمة المطاف وهي نتيجة سلبية فعلاً لو جزمنا بها، ولكن للأمر وجوهاً أخرى سنحاول البحث عنها في ما بعد.

الوسطية الانحيازية

لا تقوم المفاهيمية النظرية إلا عبر نقيضها، فالرومانسية قامت على نقض الكلاسيكية، وكانت الرومانسية لغة تمثل نشوء الفرد وقيام

الطبقة البرجوازية مقابل الأرستقراطية والكتلة النخبوية المتعالية، وكذلك نشوء المهنة كمحدد للقيمة بدلاً من الوراثة وتوارث القيمة المعنوية والمادية معاً كما هو شأن المرحلة الكلاسيكية وما تمثله من طبقية منعزلة[4]. وكذلك الفروق بين اليسار الاشتراكي مع اليمين الرأسمالي، وهذه تشكل أسساً لقيام نظرية واضحة الحدود كما الأهداف.

ولنا أن نضع الوسطية في حال امتحان تجريبي لنكشف عن حدودها المميزة لشخصيتها الاعتبارية على مستوى صناعة النظرية والمفاهيمية.

ونقترح الكلمات التالية من أجل بناء التصور: الوهابية/ السلفية/ الصوفية/ السرورية/ الوسطية.

سنلاحظ أن أربعاً من الكلمات الماضية تشترك في قطعيتها الدلالية، وأول علامات الحد المفاهيمي لها هو أنك ستجد من يقول إنني وهابي، وفي مقابله ستجد من ينفي عن نفسه صفة الوهابية، وكذا مع السلفية والصوفية والسرورية، حيث سيقول الصوفي إنه صوفي وينافح عن منهجه، ويقابله في الضد من يرى الصوفية تهمة ويوجه لها النقد وينفيها عن نفسه ويتبرأ منها.

ولكن وفي مقارنة مع هذا فإنك لن تجد شخصاً مسلماً ينفي عن نفسه صفة الوسطية، بل سترى كل مسلم في الكون وفي التاريخ يقول ويصف نفسه ودينه وشرطه السلوكي والعقدي يصفه بالوسطي، ويشمل هذا المتشددين والمتساهلين وغيرهم، والكل يقول إنه وسطي، وهنا تسقط الحدود، حيث ستعرف الوهابية والصوفية عبر

---

(4) Abrams, *The Mirror and the Lamp*, 7-22.

الحد الذي يقوم فيه النفي والإثبات، ولكنك لن تعرف الوسطية عند أي حد لها، بما أن كل مسلم ومسلمة هما بالضرورة تحت اسم الوسطية ولا أحد ينفيها، ولذا تتلاشى فكرة تأسيس المتصور النظري لها، ولقد عرضت للتعريفات التي يقدمها بعض الفقهاء في كتابي **الفقيه الفضائي**[5] وفيه تحليل وتتبع لما لدى الفقهاء وإن كان لا يؤسس لنظرية قابلة للتصور لأسباب ذكرتها هناك، وسأقف عليها بصيغة مختلفة هنا.

إذا قارنا حال المصطلح وشاهدنا مشكلته من حيث عدم إمكانية تحديده بحد يفصل المفهوم ويفرزه تحت معنى الوسط، أي التموقع بين طرفين، لأن كل مسلم لا يمكن أن يقول عن نفسه إنه متطرف، مهما قال عنه الآخرون ولا وجود لمسلم يقول إنه مفرط ومنحل، وإن وصفه غيره بذلك، والجميع يجنحون لوصف صنعهم ـ مهما كان ـ بأنه من دين الوسط، وينتسب للآية: ﴿وَكَذَٰلِكَ جَعَلْنَٰكُمْ أُمَّةً وَسَطًا﴾ (البقرة: 143).

ثم يأتي مع هذا التقاطع المعرفي تصور آخر يعمل بشكل سلبي، وهو أن تردد كلمة (وسطي) هو تردد مصاحب لصيغ الإقصاء، ولو تأملنا كيف ترد الكلمة لرأينا أنها تأتي في مورد التمييز، فيقول القائل: أنا لست من المتشددين ولا من المفرطين المنحلين (ورد هذا نصاً في كلام الشيخ القرضاوي في تعريفه للوسطية)[6]، وهنا سيكون المصطلح واقعاً في صيغتي الإقصاء والنفي للغير ولن يكون قيمة

(5) «فصل الوسطية»، وفيه نقاش لكافة التعريفات الفقهية لها، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء/ بيروت 2010.

(6) السابق.

تفاوضية، من حيث إضماره لنفي شخوص ومذاهب وممارسات، وكأن صفة الوسطي تأتي هنا لتقريع الآخرين وتوصيفهم بالسلب، وهنا نعود إلى ثنائية الدبوس والوخز، كما ذكرنا في مدخل الفصل، حيث تكون الوسطية هنا سبباً للإقصاء وليست نظرية في التوازن، وهذا أمر مشهود في التداول الثقافي للكلمة، ويطرد ورودها في هذا السياق حتى لا تسلم من هذا الترابط الدلالي بمقدار ما ترد عليه من جمل ومن مواقف.

وهنا سيكون السؤال قوياً وحساساً عما إذا كانت الوسطية معنى إقصائياً وانحيازياً وليست معنى تأسيسياً. ولو صارت كذلك فهي به تنقض ذاتها وتنسخ معناها ولا تصبح وسطاً ولكنها ستكون تطرفاً آخر ينضم إلى مترادفات التطرف، ولو على مستوى الاستخدام غير الواعي، أي التوظيف النسقي لها.

والخلاصة أن المكون السلبي للمعنى يتشكل في صور أربع:

أ ـ تزكية الذات، حيث يتضح باستمرار أن وصف المرء نفسه بالوسطي هو من باب تزكية الذات مع الإحالة غير الواعية إلى أن آخرين ليسوا كذلك، وهؤلاء الآخرون يحضرون ذهنياً في ثنايا القول، بما أن الوسطية تتردد ككلمة واصفة في إطار الحديث عن التشدد وما يندرج تحته من طوائف من الفئات الإسلامية معروفة التسمية والتوصيف، أو ترد في إطار الحديث عن التفريط وهو وصف يتصل بأسماء وتيارات يشير إليها الخطاب وإن لم يصرح بها، وهنا تأتي مظنة تزكية القائل لنفسه، بما أنه ظاهرياً يقول: أنا لست من المتشددين ولا من المفرطين المتحللين، وهذا قول إيجابي في لفظه ولكنه يحيل بالضرورة إلى نفي وإقصاء لآخرين.

ب ـ تصبح الإحالة الذهنية في الحالة الموصوفة في الفقرة

السابقة بمثابة رد الفعل، وهو رد يستحضر الفعل ويجر السبب مثلما جر الوخز الدبوس وكشف عنه في مثالنا السابق، والحاصل أن الفئات الأخرى المستحضرة ذهنياً تحت صفة التشدد أو التفريط هي نفسها أيضاً تقول إنها وسطية، وتؤكد أن هذا هو المعنى الجوهري للإسلام، وهي لا تقول عن نفسها بالتشدد بقدر ما ترى أن فقهها هو دين الفطرة وهو (الكتاب والسنة)، ومن ثم فإنها وسطية، وكذا يقول الموصوفون بالتفريط حيث يصرون على رؤية أنفسهم وعلى وصف فقههم بأنه هو روح الدين وهو منطق الكتاب والسنة، ومن ثم فالكل يقول بالوسطية ويقول بالكتاب والسنة، ولا أحد يخرج نفسه عن هذه الصفة.

ج ـ وينتهي القول بالوسطية من حيث هو رد فعل إلى أن يكون خطاباً في النسقية الثقافية، ويتحول إلى تصور هجومي بما أن كل فئة تدعيه لنفسها. وبسبب عموم الدعوى فيه صار كل واصف لنفسه به إنما هو في الحقيقة ساع إلى احتكاره له ولعمله ولمشروعه، في حين يصر على نفي الصفة عن غيره، وهنا يحدث التبادل النسقي كصراع ثقافي في تخصيص الذات به مع إقصاء الآخرين بوصفهم بصفات تناقض الوسطية.

د ـ حدث ذلك كله بسبب تصور أن الوسطية هي (وسط بين شيئين) وهنا لا بد من وجود الشيئين (الطرفين) لكي يقوم الوسط، ولا يستقيم في حال هذا التصور إلا أن تكون كلمة الوسطية استحضاراً لشيء اسمه التشدد وآخر اسمه التفريط، وهذا ما يهيئ فرصة لقيام الوسط المدعى حيث تضع الذات نفسها فيه.

هذا فهم خاطئ للوسطية ـ كما سنوضح في المبحث التالي.

المصطلح النظيف

لكي ندخل بخطوات منهجية نتعرف بها إلى المعنى المصطلحي للوسطية كما تأسس في المنهج الإسلامي لا بد أن نشير أولاً إلى أن معنى الوسطية لما يزل معنى نظيفاً حسب التصور المصطلحي، وذلك لأن المصطلحات عادة تكتنز بتاريخ استخداماتها وتاريخ المستخدمين لها، وتبعاً لهذا تصبح معاني أي مصطلح هي خلاصة سيرته المترسخة في الأذهان عنه، ولنأخذ كلمة (الحرية) وهي كلمة محايدة في أصلها ونظيفة وتمثل مطلباً إنسانياً عظيماً مثلما هي معنى فلسفي رفيع الدلالة. ثم لنضع كلمة (وحدة) بإزاء كلمة حرية وسنظل نقول إن كلمة الوحدة تنم عن رغبات جماهيرية وتاريخية ذات معنويات عالية. ونحن هنا أمام كلمتين قابلتين للتوظيف الحيوي والنهضوي.

لكننا لو وضعنا كلمة ثالثة بإزاء السابقتين وقلنا: وحدة/ حرية/ اشتراكية، فهنا ستحضر سيرة المصطلحات وتاريخ استخدامها وسياقات المستخدمين لها، وسيحضر شعار حزب البعث، بكل ما يثيره في النفوس من صور ذهنية تصبغ الكلمات الثلاث وتحولها إلى مصطلح موشوم[7]. وهنا نلحظ كم يؤثر تاريخ المصطلح وسيرته الذهنية في مسار المعنى وتوجيهه نحو محددات قسرية وهذا هو مفهوم الوشم حين يلحق بالكلمات ويفرض معانيه وموحياته عليها.

ليست الوسطية من هذه الفئة المصطلحية وما زالت الكلمة في

---

(7) الموشوم (marked) مصطلح ألسني يشير إلى تلبس الكلمة بمعان سلبية لحقتها نتيجة لاستخدامات سلبية تركت أثرها على ذاكرة الكلمة، انظر:
O. Ducrot and T. Todorov, *Encyclopedic Dictionary of the Sciences of Language*, 112.

محيط المصطلح النظيف لأنها لم تقع في مغبة الاستخدام المؤسساتي لها، وظلت في خانة المطلوب والمدعى من دون أن يستخلصها طرف معين لنفسه ويحتكرها لمنهجه ومن دون أن يسلم بها أحد لأحد غيره. ومن هنا ظلت متعالية يطلبها الجميع ولكنها لا تمالئ أحداً منهم دون سواه.

ولو قسنا الوسطية حسب تصور سقراط في أن الفضيلة وسط بين رذيلتين لما أمكننا وضع الوسطية في هذه الخارطة المعنوية، ونحن لا نقول بقول القائلين إنها وسط بين التشدد والتفريط، لسبب جوهري هو أننا في الثقافة الإسلامية لا نجد أحداً يسلم بوصف نفسه بالتشدد ولا بالتفريط، والكل يقول إنه وسطي وإنه متبع للكتاب والسنة، وهنا يستحيل تصور وسطية الوسطية إلا عبر أنها مطلب ومنية من دون أن تكون وسطاً بين طرفين لاستحالة الإمساك بالطرفين إلا بوصفهما دعوى وليس تثبيتاً عملياً ونظرياً.

سيكون الكرم وسطاً بين البخل والإسراف، وتكون الشجاعة وسطاً بين التهور والجبن، ولكن الوسطية ليست بين طرفين بوضوح هذين الطرفين ومن هنا لن نؤسس للمعنى الوسطي في الإسلام بناء على هذا المنطلق وقد حاوله كثيرون أشرت إلى أهمهم ووقفت على مقولاتهم، وهو قول لا يؤسس بقدر ما يتمنى[(8)].

هنا نقول إن مصطلح الوسطية ظل مصطلحاً نظيفاً، لأنه حمى نفسه من حيث إن المتخاصمين عليه لم يسلم به أحد منهم لغيره، واستمر كل يصف به نفسه، وإن اقتضى هذا تزكية القائل لنفسه مع إقصاء غيره، وهذا عمل غير صالح، إلا أن الضارة هنا صارت نافعة

---

(8) **الفقيه الفضائي**، فصل الوسطية.

لأنها حرست المعنى الوسطي من التشابك مع سيرة المستخدمين المحددين كما حدث لشعار (الحرية والوحدة والاشتراكية)، حيث تلوثت بأنفاس المستخدمين لها، بينما سلمت الوسطية من مغبات الطريق وشوكه، وظلت قيمة متعالية تفتح مجالاً عريضاً للسياحة الذهنية، وهي سياحتنا التالية.

نظرية العدالة

لن نتمكن من تصور معنى تأسيسي لنظرية الوسطية إذا لم ننطلق من نظرية العدالة، ولن تتحقق أي قيمة معرفية أو عملية للوسطية لو فصلناها عن معنى (العدل)، وهذا على وجه التحديد هو ما ورد في القرآن الكريم حيث جرى وصف أمة الإسلام بأنها (أمة وسط). ونحن نعرف أن كل الدعوات للوسطية إنما نبعت عن المعنى القرآني وتخصيص الإسلام وكتلة الأمة بأنها وسطية، وهذا ما أسس الرغبات المتصلة بتسمية كل فريق مسلم نفسه بالوسطي والتمسك بهذه التسمية انتماء لها وتخصيصاً للذات عبرها.

والخلل الثقافي الذي صار حول المصطلح هو في جنوح الرؤية نحو المعنى اللغوي للوسط، ومن ثم تصور الوسطية على أنها وسط بين طرفين أي بين التشدد والتفريط، ومن ثم وضعها في منطقة السيولة التي لا تؤسس لنظرية ولا لمنهجية فكرية أو سياسية، كما شرحنا في المبحث السابق.

في القرآن الكريم جاء معنى الوسط ليكون بمعنى (العدل)، ولننظر في الآية الكريمة التي هي مركز كل المعاني في مسألة الوسط، قال تعالى ﴿وَكَذَٰلِكَ جَعَلۡنَٰكُمۡ أُمَّةٗ وَسَطٗا لِّتَكُونُواْ شُهَدَآءَ عَلَى ٱلنَّاسِ وَيَكُونَ ٱلرَّسُولُ عَلَيۡكُمۡ شَهِيدٗاۗ﴾ (البقرة: 143).

جاءت الآية هذه في إثر ثلاث آيات تتجاور وتتكامل في صياغة المعنى:

الأولى في قوله: ﴿وَقَالُوا۟ كُونُوا۟ هُودًا أَوْ نَصَـٰرَىٰ تَهْتَدُوا۟ ۗ قُلْ بَلْ مِلَّةَ إِبْرَٰهِـۧمَ حَنِيفًا ۖ وَمَا كَانَ مِنَ ٱلْمُشْرِكِينَ﴾ (البقرة: 135)

الثانية في قوله: ﴿صِبْغَةَ ٱللَّهِ ۖ وَمَنْ أَحْسَنُ مِنَ ٱللَّهِ صِبْغَةً ۖ وَنَحْنُ لَهُۥ عَـٰبِدُونَ﴾ (البقرة: 138).

الثالثة في قوله: (قُلْ أَتُحَآجُّونَنَا فِى ٱللَّهِ وَهُوَ رَبُّنَا وَرَبُّكُمْ وَلَنَآ أَعْمَـٰلُنَا وَلَكُمْ أَعْمَـٰلُكُمْ وَنَحْنُ لَهُۥ مُخْلِصُونَ﴾ (البقرة: 139)

ثم تلتها الآية الرابعة التي هي خلاصة الفكرة: ﴿وَكَذَٰلِكَ جَعَلْنَـٰكُمْ أُمَّةً وَسَطًا لِّتَكُونُوا۟ شُهَدَآءَ عَلَى ٱلنَّاسِ وَيَكُونَ ٱلرَّسُولُ عَلَيْكُمْ شَهِيدًا ۗ﴾ (البقرة: 143).

في هذا الرصد للآيات الأربع تتأسس القيمة المفاهيمية لمعنى الوسطية، وهي الموصوفة في الآيات بأنها (صبغة الله) وبأنها أحسن صبغة. وهي بوصفها صبغة، تطبع السلوك وتميزه، تقوم على ما ورد في الآية الثالثة في هذا العرض، حيث جاءت ثلاث جمل متسقة في تأسيس معنى العدل، وهي:

1 ـ هو ربنا وربكم

2 ـ لنا أعمالنا ولكم أعمالكم

3 ـ نحن له مخلصون

في الجملة الأولى والثانية جرى تساو بين المتحاورين: ربنا وربكم/ أعمالنا لنا، وأعمالكم لكم، وهذا يقيم ركن المساواة بين الأطراف، حسب التأصيل المفهومي لنظرية العدل بركنيها: المساواة

والحرية، حيث تقول الآية بتساوي الأطراف في رب واحد ثم في حق كل طرف في أن يكون له عمله مختلفاً فيه عن غيره ولكنه لا يسقط بسبب اختلافه، وذلك حسب عمل كل من الفئات وحقها في نسبة عملها إليها وعدم فرض شيء من خارجها. وهذا اعتراف كامل بحق الاختلاف ولا تنفي أحداً بناء على اختلافه عنك. وهنا تقوم المساواة من وجهين نتساوى في ما تماثلنا فيه، ثم نتساوى في حق كل منا بأن يختلف بصفاته وتفكيره من دون أن يكون هذا سبباً في نفيه.

ولكن المفارقة تأتي في الجملة الثالثة: ونحن له مخلصون، حيث لم يقل: ونحن وأنتم له مخلصون قياساً على السابقتين: ربنا وربكم، وعملنا وعملكم، ولم يقل إخلاصنا وإخلاصكم، ولو بحثنا في السبب فسنجده في الآية الأولى ﴿وَقَالُوا۟ كُونُوا۟ هُودًا أَوْ نَصَـٰرَىٰ تَهْتَدُوا۟ۗ﴾ حيث تصرف اليهود والنصارى بأسلوب إقصائي حين حصروا الهداية في أنفسهم وبادروا لإقصاء غيرهم ومن ثم حرمان الغير من حرية الاختيار، وهنا يسقط ركن من أركان نظرية العدالة حيث صار الحجر على الحرية، وتحولت المساواة بمفردها لتكون إلغاء للطرف الآخر فإذا لم يكن يهودياً أو نصرانياً فهو ليس من أهل الهدى ولن يشارك في الرب الواحد ولن يكون له عمل.

بناء على هذا التحيز الإيماني القسري مع إقصاء الآخر كان موقف اليهود والنصارى من المسلمين، بينما جاء موقف المسلمين كما ترسمه الآيات متساوياً بمعنى الإنصاف والعدالة، حيث جرى توحيد الفئات بإله واحد مع الاعتراف لكل بعمله وحقه في الاختلاف، وهو ما عجزت الأطراف الأخرى عن قوله أو تبنيه وأصرت على الانحياز لدينها ونفي دين غيرها.

وحسب هذه المعادلة بين الأطراف فإن الطرف الذي يقبل

بالآخرين ويعترف بهم وبإله مشترك للكل مع تفهم حقهم في العمل المختص بهم، فإن هذا الطرف الحامل لصفات التعامل المنصف هو المخلص حقاً، بينما الآخر مجحف، ولذا انفردت الجملة الثالثة في الآية بتخصيص المسلمين بالإخلاص دون غيرهم (ونحن له مخلصون)، لأنهم لا ينفون المختلف معهم في حين مال الطرفان الآخران للتجني وتعمداً نفي الطرف الثالث وإقصاءه لأنه ليس مثلهم في المعتقد.

هنا تتأسس الخلفية المعنوية في الآيات عبر هذا الحوار الذي ابتدأ بالآية الأولى ليستمر مختوماً بوصف الأمة الإسلامية بأنها أمة وسط، أي أمة عادلة تعترف بحق الإله المشترك وبحق العمل على أساس أن لكل عمله، ثم هي أمة تخلص في الالتزام بهذه الحقوق، وهذه هي نظرية العدالة، التي هي صبغة الله التي صبغ الناس عليها.

مع ملاحظة أن الآية وصفت الأمة كلها بصفة الوسطية ولم تقل عن (بعض من الأمة) يختص بالصفة دون غيره من أفراد الأمة، إنها صفة عامة للمسلم ولا تخصيص فيها بين أطراف، وهذا ينفي الظن بأن الوسط هو ما تحمله المفردة اللغوية، أي ليست صفة لمن كان بين طرفين، ولكنها خاصية ثقافية وقيمية هي من صميم الوصف الإسلامي الكلي دون فرز فئوي.

صار المسلمون بما أنهم وسط أي عدول، صاروا شهداء على الناس، والمرء لا يكون شاهداً إذا كان طرفاً في صراع: إما كن مثلي وإلا فأنت مارق، ولكنه يكون شاهداً إذا وصف الحال بواقعية محايدة: ربنا وربكم، لنا أعمالنا ولكم أعمالكم، أي حالة إنصاف في الوصف وفي التشخيص، وهنا يكون عادلاً، ويستحق صفة الوسطية.

تأصيل مفهوم العدالة

في ما مر من قول عن معنى العدل بوصفه المعنى الجوهري لكلمة الوسط والوسطية فهذا هو ما قال به المفسرون بشرحهم لكلمة الوسط في الآية السابقة بأنها تعني: العدل[9]، ولقد قدم القرطبي مقولة توضيحية عميقة حول هذا حيث شرح العدل (أي الوسط) بأنه ثلاثة أنواع: العدل بين العبد وربه، والعدل بين العبد ونفسه، والعدل بين العبد والعبد[10]، وهذا يشمل منظومة السلوك البشري كله بدءاً من القيم العليا بين الإنسان والله، ثم في علاقة المرء مع نفسه حقوقاً وضميراً ومسلكاً، ومنها يأتي دور العلاقات العامة بوصفها نظاماً للحياة البشرية، وهي كلها ترتبط بالعدالة في التصور وفي المسلك، وبغيرها يسقط مفهوم الإخلاص، ورأينا أن الآيات التي عرضناها أعلاه كانت تصف العادل المنصف بأنه وسطي ومن ثم مخلص، ولا تمنح الصفة للفئة المنحازة في تعاملها مع الغير لسقوط حق العدالة مع الآخرين. وهنا تأتي آية أخرى مكملة للمعنى ومؤسسة له، تضاف إلى الآيات الأربع السابقة، وهذه الآية اللاحقة هي آية وصفها ابن مسعود بأنها أجمع آية في كتاب الله (**تفسير القرطبي**) وهي قوله تعالى:

﴿إِنَّ ٱللَّهَ يَأۡمُرُ بِٱلۡعَدۡلِ وَٱلۡإِحۡسَٰنِ وَإِيتَآيِٕ ذِي ٱلۡقُرۡبَىٰ وَيَنۡهَىٰ عَنِ ٱلۡفَحۡشَآءِ وَٱلۡمُنكَرِ وَٱلۡبَغۡيِۚ يَعِظُكُمۡ لَعَلَّكُمۡ تَذَكَّرُونَ﴾ (النحل: 90).

---

(9) ابن كثير: **التفسير** 1/ 191 والزمخشري: **الكشاف** 1/ 317 وفي المعاجم اللغوية يوجد ترادف بين العدل والتوسط، انظر **القاموس المحيط** (ع د ل)، و**أساس البلاغة** للزمخشري (ع د ل)، وانظر بحثي في **الفقيه الفضائي**، 115 وما بعدها.

(10) **تفسير القرطبي**، حيث وقف مطولاً على الآية وشرح مقولته بأنواع العدل الثلاثة.

هي آية ترتبط معنويا وعمليا بآيات الوسطية، حيث يتأسس العدل بوصفه معنى جوهرياً للمراد الرباني من الخلق، وهو أمر بالعدل ونهي قطعي عن البغي، وهذا ما دفع القرطبي إلى وصف نظريته في العدل بأركانها التأسيسية الثلاثة شارحاً بها معنى الآية الكريمة ومؤسساً معها لمقولة الوسطية بصفتها قيمة جوهرية تقوم على العدل وليس على ثلاثية التشدد والتفريط والوسط بينهما. وهو التصور الخاطئ والغافل عن المعاني القرآنية حيث يرتكز خطأ على التصور اللغوي الأولي للكلمة، بعيداً عن جوهرها المعرفي الذي هدف إليه القرآن الكريم بآيات تعددت وتواترت تفسيراتها باتجاه معنى العدل، وليس معنى الوسط بين طرفين، ولقد قلنا عن مغبات الظن بأن الوسط المقصود هنا هو شيء بين طرفين لأنه يجعل الآية تصف (بعض الأمة) وتفرز فرزاً داخلياً يقصي بعضاً ويخص بعضاً، وهذا نقيض ما توحي به الآية من تعميم الصفة بوصفها خاصية للأمة كلها، وبالتالي هي قيمة عليا تخص المعنى العميق لمفهوم الأمة ذات الدور الكوني والعام في عدل يشمل الكل (البر والفاجر ـ كما قال المفسرون)[11].

إذن الوسطية ليست وسطاً، بالمعنى اللغوي والاجتماعي، ولكنها نظرية في العدالة، ومن هذا نفهم مقولة ابن تيمية وهي مقولة عظيمة تؤسس للمعنى الكلي والجوهري لرسالة القرآن وفيها يقول:

«إن الله يقيم الدولة العادلة وإن كانت كافرة، ولا يقيم الظالمة وإن كانت مسلمة، والدنيا تقوم مع العدل والكفر، ولا تقوم مع الظلم والإسلام»[12].

---

(11) الفقيه الفضائي، ص 117.

(12) **رسالة الحسبة/** ضمن مجموع الفتاوى 28/ 146.

وذلك لأن النظام الدلالي في القرآن مبني في جوهره على نظرية العدل والإحسان في مقابل منع البغي، وهذه هي الخلاصة الدلالية لأجمع آية في القرآن كما وصفها ابن مسعود، وإذا اختل هذا الشرط اختلت البنية الاجتماعية كلها ولا ينفعها كونها مسلمة بالصفة فقط من دون التمثل للشرط الأصلي، وستغلبها أي دولة عادلة أخرى وإن كانت غير مسلمة بالاسم ولكنها تتمثل أهم صفات الأمر الرباني ومقوماته في آية هي الأجمع في مقوماتها الدلالية والقيمية، ومن تمثلها قامت دولته ومن أهملها انهدَّ ركنه.

وتبعاً لهذا نقول بثلاث مقولات حاسمة:

1 ـ الوسطية ليست وسطاً

2 ـ الوسطية ليست صفة

3 ـ الوسطية قيمة جوهرية، تعني العدل، وهي هنا لا تصف موصوفاً خارجاً عنها وليست ظرفاً اجتماعياً للوقوع بين طرفين، ولكنها كينونة تبني نظام العلاقات البشرية، في ما بين الكل مع رب الكل وما بين المرء ونفسه وما بين المرء مع المرء الآخر ـ حسب ترتيب القرطبي ـ وهي لذا تؤسس للمعنى الحضاري لبناء الأمم أو سقوطها.

هي نظرية العدل كما تتأسس عليها المعاني العميقة للرسالة وهي النظرية المكونة لمقولة الوسطية، وعدم الوعي بها لن يؤسس لمفاهيمية حيوية وتطبيقية للمعاش البشري، وسنطرح بعض أمثلة تطبيقية للمعنى هذا في المبحثين التاليين.

نظرية الدولة

منذ زمن الاستعمار والنظرية العربية في الدولة الحديثة تدور حول قطبين هما القطب القومي وجرت تسميته بالدولة الوطنية،

ودارت شعاراتها على مدى زمن غير قليل حول الوحدة والحرية والاشتراكية، وإن تبدى هذا شعاراً خاصاً بحزب البعث إلا أن الحقيقة أنه شعار لكل المكونات الوطنية، وإن تعددت واجهاتها بين الناصرية والقوميين العرب والبعث، وكل منهم صب اهتمامه بالحرية شعاراً للاستقلال والتحرر من سلطة الأجنبي مستعمراً كان أو مهيمناً عبر وسائل أخرى غير استعمار الأرض، ولم تكن الحرية في هذا الإطار حاملة لأي بعد فلسفي اجتماعي ولم تكن تعني بحال حرية الرأي وحرية التعبير ولا كانت تسأل عن خيار المواطن بالاختيار، بل الغالب عليها هو الحس القوي بتمثيل الأمة تمثيلاً وصائياً ينوب الزعيم البطل عن الأمة ويعبر عنها وهي تصفق لبطلها حياً وحتى ميتاً، كما جرى لجنازة عبد الناصر، رحمه الله، وظل هذا هو المعنى المهيمن على نظرية الدولة الوطنية، بشعاراتها الثلاث، حرية وحدة اشتراكية، مع تمثل هذه الشعارات بمعنى مرهون لتفسير الزعيم الملهم حيث يملك هو برمزيته المطلقة حق تفسير المعاني وحق توجيه العاطفة الشعبية ونظام الدولة.

أما القطب الثاني فهو البعد الإسلامي في التشكيل الحزبي، وهو بعدُ ظل في إطار المقموع والملاحق دوماً، وظل في إطار المشبوه والخاضع لمنظومة من الصفات، أولها وأبرزها هو الرجعية في مقابل وصف النظام الوطني القومي بالتقدمية، وبلغ الصراع حدوداً عالية من العنف والقمع المادي والمعنوي، وهو ما شهدته بشدة مرحلة الستينيات من القرن الماضي حيث الصراع القومي الرسمي مع الخلايا الحزبية الإسلامية، وما ترتب عليه من قمع وسجن وتشرد.

هذان قطبان كان يديرهما نظام رمزي دائب التواتر ويقوم على جملتين ظلتا متناقضتين هما:

1 ـ الدين لله والوطن للجميع

2 ـ الإسلام هو الحل

وهاتان جملتان اكتسبتا معانيهما عبر رد الفعل المعارض لكل واحدة منهما، حيث رأى الإسلاميون أن مفهوم الوطنية هو رديف للعلمانية وأن العلمانية ضد الدين[13]، ورأوا أن شعار (الدين لله والوطن للجميع) هو المعنى المحرك لهذا الشعور الذي تحول إلى يقين ومن ثم شكل صورة سلبية للمعنى القومي ووطنية الدولة، وأسس ذلك لمنطق المحاجة ثم لتجييش الحس الشعبي ضد المعنى القومي. حتى صارت القومية العربية تشير إلى معنى شبيه بمعنى الكفر والمروق. وصارت العدو الأول للتوجه الإسلامي.

وفي مقابل ذلك جاء شعار (الإسلام هو الحل) ردَّ فعل على شعار القومية، وجلب هو الآخر معنى مضاداً نتيجة لرد الفعل عليه الذي فسره بأنه ضد الفئات غير المسلمة في الوطن العربي، وأنه يحول النصارى العرب إلى ذميين، ومن ثم يلغي مواطنتهم ويلغي فكرة الوطن المشترك.

ظلت الحرب المعنوية قائمة بين الأطراف من تحت تفسير هذه الشعارات، وهو تفسير سيطر عليه رد الفعل وصار الرأي المعارض هو المرسخ للمعنى، ولم يستطع أي من الطرفين أن يحقق تقدماً معنوياً أو ثقافياً في تثبيت معنى إيجابي لشعاره، وظلت الصور السلبية هي المصاحبة لكل من الشعارين ولم تتحرر الكلمات من موحياتها

(13) محمد محمد حسين: **الاتجاهات الوطنية في الأدب المعاصر**، وفيه كشف للرؤية المضادة لمفهوم الوطنية والنظر إليه على أنه جنوح ثقافي وأيديولوجي، (دار النهضة العربية، بيروت/ 1972).

المضادة حتى أصبحت الموحيات بمقام الموجبات الدلالية للكلمات وليست مجرد شيء توحي به. وهذا يفسر غلبة التعارض في العمل السياسي واستمرار التعارض والتضاد، وكأن الأطراف تعيش في جزر معزولة، حيث صار الشقاق وسوء الظن هو الراسم للعلاقة، ومن ثم شاعت نظرية المؤامرة لتأويل أي تحرك من أي طرف مهما كان هذا التحرك حيث سيوصف بأنه مشبوه وأنه مرتب من جهات خارجية أو سرية وأنه يهدف للالتفاف على الوطن والناس. وهو توصيف يصدر من كل طرف ضد الآخر، وهذا بكل تأكيد أفسد الحياة السياسية والخطاب الثقافي السياسي وجعله في حال مستمرة من التسمم الثقافي والوجداني، خاصة مع وجود قمع سلطوي لأي رأي مختلف، ويقابله قمع ثقافي تسبب في حال التوجس المستمرة مما أصاب الثقافة بعامة بحال غير صحية وغير تداولية.

ظل التسمم الثقافي هو السائد إلى أن قامت الثورات الجماهيرية العربية وشهد العام 2011 خروج الشباب والشابات إلى الشوارع وتغيير خارطة الواقع ولغة المرحلة. وتكشف بوجه خاص سقوط النخبة[14].

سقطت النخبة الثقافية قبل النخبة السياسبة لأن المثقفين العرب لم يفكروا ولا حتى على مستوى الحلم بأن يحدث ما حدث، ومن ثم لم يكونوا قادة للتغيير كما عجزوا عن تفسير ما يحدث، ولم يكن قط من الوارد أن يدعوه لأنفسهم ولا أن يستمتعوا بالتفات الشباب إليهم.

ومع سقوط النخبة سقطت الشعارات أيضاً، سقط شعار (الدين لله والوطن للجميع) وسقط شعار (الإسلام هو الحل). ولم يعد يقول بأي منهما أحد.

---

(14) طرحت مقولة سقوط النخبة وبروز الشعبي في كتابي: **الثقافة التلفزيونية**.

توقف الإسلاميون عن قولهم بأن الإسلام هو الحل، منذ أن اتضح لهم أنهم فائزون بالانتخابات، وهذا يقتضي منهم التحول إلى مرحلة جديدة في صناعة نظرية للحكم تجعلهم في توازن سياسي مع التطور الجديد الذي حولهم من معارضة مقموعة إلى حزب يقوم على المعنى السياسي والثقافي للمرحلة. ولم يعودوا في حالة رد فعل بمقدار ما هم من صناع الحدث.

وفي المقابل سقط شعار الدين لله والوطن للجميع لأن القوى التي تقول به لم تجد نفسها في الشارع كما كانت تظن من قبل وجاءت صناديق الاقتراع مخيبة لظنونهم، ومن هنا بدأت لغتهم تتجه لمهادنة من نوع مختلف وظلوا يبحثون عن مسار ينفذون منه إلى الناس.

سقوط الشعارين يدخل الثقافة السياسية عربياً مرحلة مختلفة، وهي مرحلة أنتجت مصطلحاتها الخاصة بها كما سنرى في المبحث اللاحق.

المصطلح الجديد

على إثر السقوط المدوي لمبارك في مصر في أوائل 2011 عقدت في الأزهر جلسة معمقة للنظر في مصطلح يقدمه الأزهر لتسمية المعنى الثقافي حسبما تقتضيه الظروف، وكان الجو مكتنزاً بالتساؤلات، خاصة بعد تخلي حزب الإخوان المسلمين عن شعار (الإسلام هو الحل) واختفاء الجملة هذه من خطاباتهم ولافتاتهم وانسحاب التعبير من الذبذبات الإعلامية، بعد أن كان هو الصوت المدوي زمن مبارك، وهنا صار من الضروري طرح شعار يعبر بالحركة وبالثقافة وبالمجتمع يعبر به مسالك الطريق من دون ضرر أو إضرار.

هنا طرحت وثيقة الأزهر مصطلح (الدولة الديموقراطية) ليكون

اسماً ومصطلحاً مطروحاً، إسلامياً ووطنياً، ويحل محل الشعارين المتناحرين كما ذكرناهما من قبل، وليكون أيضاً مساهمة تعيد الأزهر إلى الصدارة الثقافية من بعد بيات طويل.

جاء بيان الأزهر متداخلاً مع زيارة لرجب طيب أردوغان إلى مصر بعد نجاح الثورة وطرح في زيارته مقولته بأن تكون الدولة علمانية، وفرق بين تدين الحاكم وعلمانية الدولة، وهو النموذج التركي حيث الحزب الحاكم مسلم ومكون من مسلمين ومسلمات ملتزمين، ولكن نظام الدولة علماني، وهذا ما نصح أردوغان به واقترحه حلاً لمصر[15]، ولكن هذا المقترح لم يجد سوى الامتعاض من القوى الإسلامية في الشارع المصري، ولهذا جاء مقترح الأزهر أكثر موضوعية وواقعية وكان التجاوب معه أعمق وأوسع.

وفي الجو الثقافي ذاته جاء مصطلح (الدولة المدنية) وهو مصطلح يكشف عن درجة عميقة من التحول وما كان لأحد أن يتصور ولادة مصطلح كهذا من مصادر إسلامية عميقة في إسلاميتها، ولكن الظرف المتحول بدا عليه أنه قد أنضج الجو بقوة هائلة حتى صار التحول بقدر التحدي، ولقد جاء المصطلح من أشد الإسلاميين إسلاميةً، حيث أطلقه عبد الحكيم بلحاج الثائر الليبي الإسلامي أثناء معترك الثورة وحتى قبل أن يتحقق النصر واجتياح طرابلس في أيلول/ سبتمبر 2011، ثم جاء بيان رسمي أطلقه الشيخ عبد الله بن بيه، وهو من هو مرجعية ومقاماً، وقال فيه:

(الدولة في الإسلام ليست دولة ثيوقراطية بل مدنية، بمعنى من المعاني، لكنها بالتأكيد ليست دولة علمانية، إنها دولة يكون للدين

(15) أثناء زيارته لمصر في 14/ 9/ 2011.

فيها مكانه ومكانته في مزاوجة مع المصالح واتساع في التأويل لا يقوم عليها رجال الدين ولكن رجال مدنيون)[16]ـ.

الملحظ التأسيسي لمقولة بن بيه يقوم على نوعين من الصياغة هما:

صياغة النفي: ليست علمانية/ لا يقوم عليها رجال دين/ ليست ثيوقراطية.

وصياغة الإثبات: بل هي دولة مدنية/ مزاوجة المصالح واتساع التأويل.

وفي هذه الصياغة ما بين النفي القطعي والإثبات التأكيدي تأتي النظرية مستجيبة لما تتطلبه أسئلة المرحلة.

لقد ظهر هذا البيان من الشيخ إثر التغيرات الجذرية التي أحدثها الربيع العربي، حيث صارت المرحلة مرحلة في صناعة المصطلح وصياغة نظرية الحكم، وهي أول مرة يقف الفكر السياسي الإسلامي على مفترق طرق كبير وحساس، حيث جاءته فرصة للحضور بالمعنى الديموقراطي. وهذا ما دفع بشيخ تقليدي ومحافظ ومتحفظ في قوله ومنهجه ـ كما هو المعهود فيه ـ دفعه إلى إخراج بيان يوضح فيه معنى الدولة في الإسلام، وهو بيان صيغ بلغة إعلامية تتفق مع شروط لغة المرحلة من حيث التركيز والاختصار، وكأنما هو تغريدة في تويتر، مما يوحي بحس قائله بما تحمله المرحلة من إلحاح ظرفي وثقافي، فجاء القول مركزاً ومباشراً وسريعاً، وأدار التعبير كله حول كلمة (الدولة المدنية) ولم يحترز في القول سوى محاولته بتخليص

---

(16) عمم الشيخ هذه الجملة على الهاتف الرسمي لموقعه في الإنترنت، بتاريخ 26/ 10/ 2011.

المصطلح من مغبات كلمة (العلمانية) فبادر بنفيها عن النص، ثم أدار القول ليثبت الوظيفة المدنية لنظرية الحكم، وهي مدنية اجتهادية وبشرية، وشرطها عنده هو الشرط التوافقي، وهو ما سبب نفي عنصرين يزاحمان المقولة هما:

العلمانية

ورجال الدين

والاثنان معاً ليسا من مقومات النظرية السياسية التي يطرحها فهي ليست علمانية، كما أنها ليست دينية (أي لا يقودها رجال الدين) ولكنها دولة يقودها مدنيون، وهي مدنية في تكوينها عبر مقولة: مزاوجة المصالح واتساع التأويل، وهاتان خاصيتان اجتهاديتان وبشريتان.

من هنا نلحظ أثر ثقافة الربيع العربي في تغيير الذهنية الثقافية العربية وتحويلها إلى مرحلة التساوق بين القول والفعل، وبه تخرج الثقافة السياسية من التنظير الحالم والسفسطائي إلى التنظير التفاعلي الذي يستجيب للظاهرة.

وأول الاستجابات هي قبول النظرية العامة للديموقراطية، ولقد كان السلفيون في مصر يحرمون الديموقراطية ويحرمون تبعاً لذلك لعبة الانتخابات وموقفهم شديد في ذلك، ولكن المرحلة طرحت عليهم خياراً آخر فاختاروا الديموقراطية وشكلوا حزباً يخصهم ودخلوا قبة البرلمان عبر أصوات الناس، تبعاً لما تغير وبما أن النظرية الواقعية تقوم على مفهوم الدولة المدنية بما هي دولة الإسلام، وتقوم على ركنين: تزاوج المصالح/ واتساع في التأويل.

في تزاوج المصالح واتساع التأويل تم تفهم ما استجد من الربيع العربي وثورة الشارع، وتم قبول الظاهرة ومن ثم تأويلها حسب

شرطها، وجاء التحول التوافقي في قبول فكرة الديموقراطية.

جرى قبول المصطلحات وجرى تبنيها، وصار ذلك عبر إعلان الأحزاب الجديدة وصار للسلفيين حزبهم وللإخوان أحزابهم، ودخل الجميع في الديموقراطية ولم تعد شيئاً من المحذورات الثقافية.

ثم جاءت المصطلحات: الديموقراطية كما أراد الأزهر أن يصف الدولة المطلوبة بهذه الصفة، وجاءت دولة الحداثة ـ كما قال بها راشد الغنوشي الذي ظل يربط بين الإسلام والحداثة ربطاً توافقياً وليس تعارضياً ـ. وهنا تأتي مترادفات حديثة كانت في السابق متعارضات وصارت ترى الخارطة الآتية:

الإسلام/ الديموقراطية/ المدنية/ الحداثة.

هذه مصطلحات أربعة تترادف بعد أن كانت متنافرة، ومعها غابت مقولة (الإسلام هو الحل) كشعار حزبي، وظهرت عبارات تؤكد التعددية والمشاركة، أو مزاوجة المصالح ـ حسب بن بيه ـ وهي تحول معرفي في مفهوم (اتساع التأويل) الذي صار ركناً في تأسيس نظرية الحكم في الإسلام حسب بن بيه نفسه.

وكذلك زالت مقولة: الدين للّه والوطن للجميع. ولعل ما يمكن أن نقرأه هنا هو أن المعنى العام الثقافي للمرحلة صار كالآتي:

الوطن للّه

والدين للّه

والناس للّه

هذه خلاصة من الممكن الخروج بها من نظرية العدالة كما توحي بها الآيات القرآنية، وعودة إليها نذكر بالآية: هو ربنا وربكم، ولنا أعمالنا ولكم أعمالكم ـ وقد وقفنا عليها تفصيلاً في قلب هذا الفصل، وهي آية تنص على التشارك العملي بين البشر بحيث لا يختص أحد

برب يخصه، بل هو رب الجميع ومن ثم فالناس والدين والوطن هي لرب الجميع وفي ظلها يتساوى الجميع، وهذه هي نظرية العدالة حيث تشمل الوجوه الثلاثة كلها: عدالة في علاقة المرء مع ربه، وعدالة في علاقته مع نفسه، وعدالة في علاقته مع الآخر.

وسينبني التصور بمقولاته على الآتي:

1 ـ بمقدار ما تكون مع ربك ونفسك تكون مع غيرك، وهنا تتموضع الديموقراطية التي رضيت بها التيارات الإسلامية كطريق إنساني لحكم المجتمع ولنظام العيش البشري.

2 ـ الوسطية هي العدل بوجوهه الثلاثة (مع الرب/ مع النفس/ مع الآخر)، وهذا ما قال به المفسرون، وهي ما تقوم عليه المقولة الأولى هنا.

3 ـ الحرية تقوم على العدالة بالضرورة، أي إن حرية الآخر قبل حرية الذات، ولن يقوم لك حرية ما لم تمنح غيرك حريته (في توازن شرحناه في الفصل الثاني وفي الفصل الرابع)، ومعادلتها تقوم على هذا المقياس:

حر + أحرار = حر

حر + عبيد = مستبد

وهنا تسقط الحرية الرومانسية التي تطلب تحرر الذات ولا تلتزم بحقوق التوازن الاجتماعي وشروط الخلية المشتركة.

وكل نظرية هي رهن لمدى واقعيتها وعمليتها، ولذا فإن نظرية الحكم الإسلامية ستنجح كلما حققت أصواتاً عبر صناديق الاقتراع الانتخابي، أي إنها خيار ديموقراطي، والوعي بهذا الشرط هو ما طور النظرية وفعلها واقعياً وأدخلها في حيز التجريب والتنافس النظري والعملي مع النظريات الأخرى في السياسة والاجتماع. ولن يكون

لأحد أن يصدر حكماً رفضاً أو إيجاباً إلا عبر نتائج الصناديق مكررة من دورة انتخابية إلى أخرى، والعمل الناجح والمفيد للمصلحة البشرية والاحتياج البشري هو الذي يضمن مقامه في الذاكرة الإنسانية وفي ذاكرة المنجز.

هنا يكون المستقبل امتحاناً عملياً للنظرية ومدى قدرتها على تحقيق توازن ثقافي تداولي، وسيكون التجريب السياسي والعملي للنظرية هو ما يعرضها لامتحان الناس المستهدفين من المعنى والمتأثرين به في معاشهم وفي نظامهم الاجتماعي والاقتصادي. وكل حالة انتخاب دورية ستكون كاشفاً لمسار التصويت الذي هو علامة على نجاح أو أخفاق أي مقولة سياسية.

الفصل الرابع

الليبرالية الموشومة

لو حصل كل فرد على حريته التامة
لما بقي حر واحد على وجه البسيطة[1]

الوشم الثقافي

لا يمكن الوقوف على أي صيغة من صيغ الليبرالة فكرياً وسياسياً من دون الاستناد إلى عمقها الفلسفي الذي يقوم على ركنين جوهريين هما: حرية التفكير وحرية التعبير، وهما الركنان الجوهريان اللذان يحكمان أي تصور للمعنى الليبرالي وخارجهما ستكون الليبرالية مجرد خدعة ثقافية لا أكثر، وعلى هذا الافتراض المبدئي يكون أي حرف لمعنى الحرية ببعديها الفكري والتعبيري هو نقض للنظرية الليبرالية حتى لتصبح زيفاً مصطلحياً، أو تصاب بعيب جوهري يهدم وينقض أساسها النظري ومن ثم موقعها العملي، ولا شك في أنها ستصبح في هذه الحالة مصطلحاً موشوماً لأنها ستحمل معاني سلبية تصاحب كل حضور ذهني لها وفي كل حالة تلفظ للمفردة سيأتي المعنى السلبي في شقاق تنافري يزاحم المعنى المأمول وينسخه، ومصطلح الموشوم هو مصطلح في الألسنية الحديثة يشير إلى أي كلمة مر على استخدامها

(1) B. Wilson, *What Price Liberty*, 16.

حالات من السلب لا تستطيع الانفكاك من مغباته، ومثال ذلك عبارة الاستيطان والمستوطن حيث هي في الأصل تعبير محايد عن تحويل المكان إلى موطن يقام فيه كمقام بشري حيوي، ولكن ارتباط العبارة بصنيع العنصريين الإسرائيليين ونمط عملهم من الاستيلاء القهري على الأرض وسرقة المكان واحتلاله وتقليع الأشجار واغتيال المزارعين وطردهم من أراضيهم، وهي الصورة المصاحبة لفعل هؤلاء المتسمين بالكلمة، هو ما ترك صورة ذهنية تلصق بالمفردة كلما وردت على اللسان فصارت لهذا موشومة بعد أن كانت محايدة، ومثلها عبارة الاستعمار وهي في الأصل كلمة عن عمارة الأرض وبنائها وعمرانها، ولكن تاريخ الكلمة مع الإمبريالية العالمية واحتلال دول العالم وسرقة مقدراتهم هو الذي ربط بين الكلمة والإمبريالية وصارت مفردة الاستعمار مفردة موشومة بهذا التلوث المعنوي لها عبر استخدامها بمعناها السلبي[2].

إذاً، لن تكون الليبرالية ذات معنى بأي صيغة من الصيغ ما لم تقم على معنى (الحرية)، بركنيها، حرية التفكير وحرية التعبير، وهذه دعوى يسهل قولها ولكن التعقيد والإشكاليات كلها ستأتي في مابعد التلفظ، أي في صيغ التمثل وسيرة هذا التمثل، من حيث كيف هي الحرية وعلى من ولمن، ولن تسلم الأسئلة من التعثر بمقولات غبية من مثل: لا حرية لأعداء الحرية[3] وهي مقولة تقسم البشرية إلى قطبين، قطب أصدقاء الحرية وأهل الاستحقاق، وقطب أعداء الحرية الذين ليس لهم حق، وسيجري حرمانهم ومنعهم وقمعهم تحت عنوان

(2) O. Ducrot and T. Todorov, *Encyclopedic Dictionary*, 112.

(3) هو شعار الثورة الفرنسية، انظر: عبد الله الغروي: مفهوم الحرية 52

عدم الاستحقاق بما أنهم أعداء، وهذا معسكر حربي يحول مفهوم الحرية إلى مشروع تنفيذي يعمل بتوجيه أيديولوجي بما أنه سينشغل بطرح تعريفات فرعية يختل معها ركنا حرية التفكير وحرية التعبير، وسيكونان منحة أيديولوجية ينالها بعض ويُحرَم منها آخرون تحت نظرية القطبين.

وسيتبع ذلك أسئلة من مثل: من يحدد الحرية ومستحقيها ومن يوظف هذه الحدية التنفيذية، والأهم هل لك أن تمنحها لنفسك أم لغيرك، وكيف يكون موقعك أنت حين تمنح وحين تمنع، لا سيما أن لعبة المعاني والدلالات هي لعبة سيميولوجية تقوم على تعدد المدلولات بتعدد الناظرين فيها والمستخلصين لها ولسياقاتها معرفياً وتداولياً، وكل فهم سيقابله فهم آخر مختلف، فما بالك بالأفهام حين تتحول إلى خطط في التنفيذ.

هل الحرية قيمة دلالية ومعرفية ذات ألوان متعددة، أم هي ذات لون واحد، وهل هي بيضاء وتكون الليبرالية بيضاء تبعاً لذلك أو سبباً له ـ كما هي اللعبة النيتشية عن تبادل الأدوار بين السبب والنتيجة[4].

هنا في هذا الفصل سندخل في رحلة لتشريح مصطلح الليبرالية حسب حضوره الذهني الثقافي، وهو حضور مسكون بسيرة طويلة وعميقة تسيطر على السيرة الذهنية للمصطلح على مدة ثلاثة قرون، وتتجدد الصور بصيغها المتعددة ما بين فترة وأخرى.

وأهم سؤال وأخطره مما يقف بين يدينا هو: هل جرى خطف الليبرالية وإخضاعها لاستخدام وشمها وشوهها...؟ أم أنها في أصل

---

(4) فصلت النقاش في مقولة نيتشة عن العلاقة التبادلية بين السبب والنتيجة في مطلع الفصل الثالث.

نشأتها كانت تحمل بذوراً سلبية بإزاء إيجابياتها، ثم جرى سحب البذرة السلبية من مكمنها، ومنها حدث التحريف المتعمد للمعاني وتوجيهها توجيهاً نسقياً يغير من جوهر المصطلح. . .؟

وهل سنقول إن الليبرالية توشمت مذ تسيست. . .؟!.

سنشرع في عملية تشريحية للمصطلح وسيرته في بضع مباحث تتوالى في هذا الفصل. نبدأها في وقفة مع الحالة الفلسفية للمصطلح.

الليبرالية الفلسفية

كان ميلاد الليبرالية في القرن السابع عشر وخاصة مع جون ستيوارت ميل وجون لوك، وهما الأساسيان اللذان وضعا الأفكار المولدة للنظرية. وأهم نقلة في الموضوع هي النقلة من نظرية أفلاطون إلى النظرية الليبرالية، فنظرية أفلاطون تقوم على مفهوم المجتمع، وقد بنى نظريته في كتابه **الجمهورية** على مقولة المجتمع، أما الليبرالية فقد قامت على فكرة الفرد، وهذا تحول من مفاهيمية المجتمع بوصفه كتلة إلى الفرد. فالليبرالية في بداياتها تتجه إلى صناعة الفرد الحر كما أشار برتراند راسل[5]. ولا شك في أنها قد تزامنت مع ثلاث خصائص أساسية: الفردانية والرومانسية والبرجوازية. والذي يجمع بين الرومانسية والليبرالية هو أن الرومانسية جاءت على مفهوم الفرد مقابل الإنسان الكلاسيكي من حيث إن الكلاسيكة تقوم على المثال الفحل الكبير المتعالي. بينما قامت البرجوازية على مفهوم الفرد، ومنه تشكلت الطبقة الوسطى، حيث ينتمي الفرد إلى المهنة، والمهنة تصنع قيمة صاحبها وتشكل موقعه الاجتماعي والمعنوي تماماً كما تشكل

(5) Russell, *History of Western Philosophy*, 577-583.

حالته المادية، فليس ابن الفلاح فلاحاً بالضرورة الطبقية ولا ابن الثري ثرياً أي ذكياً ومتميزاً بسبب ميراثه من المال والاسمية، وإنما صار ابن الفلاح طبيباً ومحامياً ونزع عنه الشرط الطبقي المتحكم به كنظام للأرستقراطية والكلاسيكية[6]، فبالتالي جاءت المهنة لتغير علاقات المجتمع بما إنها صنعت الفرد ليكون قادراً على رسم مساره بجهده وليس بميراث التمييز الطبقي الحاكم للتصنيف البشري سلفاً وقسراً.

تضامنت المفاهيم الثلاثة الفردانية والرومانسية والبرجوازية، وكلها ظهرت في زمن واحد، وأعطت الجو والمهد الحاضنين لليبرالية.

وحين نتحدث عن الليبرالية لابد أن نأخذ مفاهيمية رولز، والتي يقول فيها عن مفهوم العدالة إنها تقوم على ركنين هما الحرية والمساواة [7]، وهو قول مغر وجميل ولكن السؤال سيأتي مباشرة فهذه الحرية والمساواة هي حرية من؟ ومساواة من ومع من؟ وهنا يبدأ الإشكال كله، وكل المصائب تختبئ هنا.

سنأتي إلى مفهومين للحرية: مفهوم يقوله مونتسكيو الذي يرى الحرية بأنها الحق في عمل كل ما لا يضير الآخر[8]، وهذا قول لا يعطي تعريفاً للحرية ولكنه يعطي قيمة للحرية، ولذلك يأتي ميزانه دقيقاً جداً: أن تفعل كل ما لا يضير غيرك، كأنه يقول لك: كن حراً مع أحرار، وينفي إمكانية أن تكون حراً مع غير أحرار، وهذا هو الذي يحكم نظام وجودك حيث تضبط ساعة حريتك بساعات الآخرين

---

(6) للتفصيل عن النظرية ومجاز المصباح والمرآة انظر:
M. H. Abrams, *The Mirror and the Lamp*.

(7) Rawls, *A Theory of Justice*, 3 10 and *Political liberalism*, 5.

(8) بودون وبوريلو: **المعجم النقدي لعلم الاجتماع**، 468.

وتتحرك معهم في ضابط حركي متسق، هنا أنت حر وهذا حر وذاك حر وتلك حرة، والمقياس يقوم على حد متحرك بينك وبين من تعيش معهم، ولن يحدث حينها أن تكون حريتك قيداً لحرية غيرك كأن تصبح حراً فقط إذا صار غيرك غير حر بما أنك لن تسمح له بالتقاطع مع حرية منحتها لنفسك وحرمت عليه أن يتقاطع مع حريتك، ما يقوله مونتسكيو هو أنك تتنازل عن بعضك من أجل غيرك، وهم يفعلون الشيء نفسه في تنازلات متبادلة، وكما قال جون كاريه لقد تنازلنا عن حريات كثيرة لكي نكون أحراراً (ويلسون، 412)، وهو قول جميل في ما لو تحق واقعياً، ولكن الوقائع ستكتب للبشرية تاريخاً آخر غير هذا.

التعريف الآخر، هو تعريف صنعته الثورة الفرنسية، حيث طرحت شعارها: لا حرية لأعداء الحرية وقد أشرنا إليه أعلاه، وهذه مقولة ستصنع المأزق، وفي هذا المأزق لا بد لي أن أعرف الحرية لكي أقرر من هم أعداء الحرية، وسيكون أعداء الحرية كل قوم لا يقولون بما أقوله أنا عن مفهوم الحرية، وبالتالي فأنت تعمل صيغة واحدة، لأن أعداء الحرية لابد أن يقابلوا أصدقاء الحرية في تضاد تناسخي، حسب هذا الميزان:

من أصدقاء الحرية. . . ؟ الذين يقولون قولي.

ومن أعداء الحرية. . ؟ الذين لا يقولون قولي.

إنها مقولة تسير مع أخرى كانت أيضاً من مقومات الثورة الفرنسية وهي: لابد من إجبار الناس على أن يكونوا أحراراً، وإذا نحن أسندنا لأنفسنا مهمة أن نجبر الناس على أن يكونوا أحراراً لابد أن أجبر الناس على الحرية التي أنا أسميها حرية، أما تلك التي يسمونها هم حرية، ولا تتفق مع

ما أسميه حرية فهي منفية وملغاة ويلزمني حسب هذه المقولة أن أجبرهم على تركها بما خولته لنفسي من حق أخلاقي وقانوني لأنني لا أراها حرية، وهذه طبعاً هي فكرة الاندماج التي تعاني منها الثقافة في فرنسا نفسها اليوم في إجبار المهاجرين ليكونوا متفرنسين وحاملين للثقافة الفرنسية البيضاء، في عمل هو إعادة لتاريخ الثورة الفرنسية ومقولاتها الأساسية حول المفهوم المتحيز والاحتكاري للحرية. وسنشير إلى رأي قاله راسل وآخرون غيره في تأويل حادثة الثورة الفرنسية وصبغها للطابع الفرنسي الثقافي كنسق متصل الحلقات.

هذه تأتي مع مقولة جون ستيورات ميل حول الاستبداد النير[(9)] حيث يبيح الاستبداد لكن يسميه استبداداً نيراً. وهذه مقولة لا شك أن هتلر وصدَّام حسين تمثلاها واقعياً ولو أن أحداً تمكن أن يسأل أياً منهما عن ماهية استبداده، أهو نير أم إجرامي...!؟ فسيقولان ويؤكدان أنه نير، وسيؤكد لك كل منهما أنه يعرف مصالح الأمة ويثق ببصيرته، ولقد قالها كل منهما بعزيمة وثقة من دون أدنى شك عند أي منهما. ولن تجد دكتاتوراً في العالم يقول إن عمله قبيح واستبدادي، وكل فرد من البشر، البِّر والفاجر، يرى أن ما يفعله وما يراه هو ما يصلح للآخرين أيضاً، وسيصف عمله بالعمل النير.

هذا مأزق آخر يصنع الإشكالات.

ولعل من أدق علامات الإشكالات التي تثيرها مفاهيمية الحرية هي تجنب برتراند راسل الحديث عن الليبرالية السياسية وحصر حديثه فقط في الليبرالية الفلسفية لأسباب عديدة منها استصغاره للتطبيقات السياسية للنظرية وملاحظته للتشويه الذي حدث للمفاهيم على يد

---

(9) J. S. Mill, *On Liberty*, Penguin Classics, London, 2006.

التحزبات السياسية والتكتلات الرأسمالية من حيث إن الليبرالية قد توشمت مذ تسيست، وسنرى لاحقاً شيئاً من هذه الملاحظات الجوهرية عنده، ولكننا الآن سنقف على عرضه عن مجمل التصورات التي تقوم عليها الليبرالية فلسفياً، وهنا يرى أن الليبرالية المبكرة ـ ويركز هنا على المبكرة، أي قبل أن تتحزب ـ قامت على سبعة عناصر:

أولاً: التسامح الديني.

ثانياً: تنظر إلى الحروب الدينية على أنها فكرةً غبيّة.

ثالثاً: تقدر العمل التجاري الصناعي (تعزيز فكرة الفرد).

رابعاً: تفضّل بروز الطبقة الوسطى وتدفع باتجاه بروزها.

خامساً: تثمن حقوق الملكيّة وليس الامتلاك أو التوارث، أي حقوق «الملكية الفكرية»، وخاصة الحقوق التملكية التي تنشأ عن العمل وليس عن التوارث.

سادساً: لا تعترض على التوارث ولكنها تميل إلى الفردانية وترفض قانونية الحق المقدس للحاكم، وترى أن الأطراف كلها تحمي الحقوق وليس لأحدٍ حق دون آخر.

ومن ثم فإنها ترى أن لكل فئة حقاً قائماً ومكتسباً.

سابعاً: تقوم على ثلاثة عناصر هي: الحيوية، التفاؤلية، الفلسفية.

ويصر راسل على القول إن هذه العناصر السبعة هي حديث عن الليبرالية المبكرة.

نتيجة لهذا يرى برتراند راسل الفارق بين الليبرالية في بريطانيا وتلك التي في فرنسا، ويفرق بين الكيانين؛ حيث يبني نظريته على صيغة التحولات في كل من البلدين والتي صارت صيغة ثقافية أيضاً،

وهي أن الصراع الذي حدث في بريطانيا كان صراعاً ما بين البرلمان والقصر، أي بين كتلتين عاقلتين، كل واحدة تعرف ماذا تريد وكيف تفاوض في ما تريد، وكيف تتنازل إذا استوجب الأمر التنازل، ثم كيف تأخذ. . وذاك الصراع الذي تم بين كتلتين عاقلتين أو بين مؤسستين هو ما جعل التحول معتدلاً ومتوازناً، وصارت هذه صبغة سياسية وثقافية طبعت السلوك البريطاني بهذه الصبغة وما زالت عليها كونها تمثل تأسيساً للتداولية والتفاوضية بميزان الاعتدال والتوازن.

أما في فرنسا ـ والكلام لراسل ـ فقد كان الصراع بين الشعب والقصر؛ وأحد الطرفين كائن محدد ومشخص والآخر مطلق ولا نهائي، ولم يكن المجال مهيأ لقيام مفاوضة عاقلة بين الأطراف، لذلك تحول الصراع إلى ثورة، والثورة مدمرة بالضرورة وهي عمياء بطبعها وغير تفاوضية، ولم تتهيأ فرصة للاعتدال والتوازن في التحول والتداول، ويرى راسل أن هذا هو ما يفسر انفعالية وتوترية الثقافة الفرنسية حيث ترك الدم الأحمر أثر صبغته على النسق الثقافي الفرنسي، وظل نسق الثورة هو المعنى العميق للذات الثقافية التي كان تحولها من ديكتاتورية الفرد إلى حكم الشعب تحولاً مصبوغاً بالدم، بينما كان التحول الإنجليزي تفاوضياً ومبنياً على تناسب في التنازلات بين الطرفين[10].

على هذا القياس ـ كما طرحه راسل ـ سنجد مثالاً يمثل أمامنا حول مسألة الحجاب والنقاب وصون العلمانية وسؤال الهوية. . حيث كان السياسيون البريطانيون والمثقفون البريطانيون ينتقدون فرنسا في

(10) يقوله راسل ويشاركه كثيرون انظر: Russell 578, *Amartya Sen Rationality and Freedom*, 18 68

موقفها الذي لا يمت إلى الليبرالية ولا يشير إلى التعددية الثقافية، في حين يتباهون هم أن بريطانيا تقوم على التعددية الثقافية، في مفارقة مع التصرفات الفرنسية متمثلة عبر صون العلمانية وحول مشروع من الفرنسي؟ أو بالأحرى ما الفرنسي؟ وهو السؤال الذي أقيمت له ندوات وورش عمل في فرنسا مع مطلع القرن الحادي والعشرين، وهو تفكر ثقافي عنصري لأنك إذا عرفت ما الفرنسي فهذا معناه أنك تلغي عناصر أخرى وتضعها في خيار إما أن تكون جوزة هند خارجها أسمر وباطنها أبيض أي فرنسي المحتوى والتهوية (من باب تصنع الهُوِيَّة)، أو لا تكون فرنسياً[11].

هل نحن هنا أمام نوعين من الليبرالية كما قد توحي لنا أمثلة راسل عن بريطانيا وفرنسا...؟!.

الحق أننا أمام ليبرالية مفتوحة وربما تكون غير قابلة للتعريف، وفي كل مرة تخرج فيها عن المبحث الفلسفي لليبرالية فإنك ستقع في مآزق غير متناهية من التحولات حتى لتصبح الليبرالية مجرد عنوان يجري استثماره ليكون غطاء تجميلياً للقرارات السياسية، من مثل استخدام مصطلح (صون العلمانية) وهو التعبير الفرنسي الذي صار قانوناً معتمداً، وهو ليس سوى غطاء تحايلي يغطي على النسقية والعنصرية والشوفينية الثقافية، مع قمع التعددية الثقافية وقمع الخيارات الشخصية وتقنين الحريات بقوانين تعسفية تعطي نفسها المعنى الثقافي وفي الوقت ذاته تحرم الثقافة من أهم مكوناتها الذاتية.

من هذا تأتي مآزق المصطلح وتحولاته القسرية وربما الانتهازية، وهي ما يؤكد مقولتنا في أن الليبرالية مذ تسيست فإنها قد توشمت،

---

(11) وقفنا على ذلك بتفاصيله في الفصل الثاني عن التعددية الثقافية.

وتم خطف المعنى الفلسفي وتصريفه حسب دواعي الطلب السياسي، وكأننا أمام فاوست، حيث باع نفسه للشيطان لكي يحصل على الكنز الرمزي للكون، وهذه هي أسطورية المعنى السياسي، تلك التي صبغت مصطلح الليبرالية بصبغتها، كما هو مبحثنا التالي عن الليبرالية الجديدة.

الليبرالية الجديدة

يجري مرحلياً طرح مصطلح (الليبرالية الجديدة)[12] وهو مصطلح يترادف مع نظرية (البراغماتية الجديدة)[13]، والاثنان معاً يدوران في فلك التحول السياسي والاقتصادي لمرحلة العولمة، ومن الملاحظ مفارقة المصطلحين لنظرية المابعد ثقافياً وفلسفياً، مع توافق ليس بغريب مع مقولة (المحافظين الجدد)، وهي كلها تفضي إلى متصور متقابل حيث تتراجع المصطلحات الجذرية مثل اليسار والحداثة، ومن قبلها تراجعت مصطلحات التنوير والنهضة وتحرير الشعوب والثورة العمالية، وعبر هذه المنطقة المعلقة في البياض الثقافي صارت مقولات العولمة تأخذ حيزها وتتقدم، ومن ذلك عودة مصطلح الليبرالية ليحتل الواجهة إما بكلمة مجردة أو مع صفة (الجديدة)، وهي صفة تتنافس عليها الليبرالية مع البراغماتية والمحافظة، وكل واحدة من الثلاث منحت نفسها صفة الجِدة، وهذه ليست مصادفة في التوصيف

(12) Wilson, *What Price Liberty*, 306.

(13) من المفيد النظر في المحاورة التي صارت بين أمبرتو إيكو وريتشارد رورتي، في كتابهما: *Interpretation and overinterpretation*, Cambridge University Press, 1992.

بقدر ما هي تقابل شبه تام في المآلات الدلالية، وإن كان برتراند راسل تجنب في بعض المواقع الخوض في أي صيغة ليبرالية غير الفلسفية لإحساسه بمفارقة المصطلح لأصله النظري والمفاهيمي إلا أن المصطلح مضى وتسيس ومن ثم توشم، وهنا سنجد أنفسنا ـ بحثياً ـ أمام ضرورات منهجية تجبرنا على النظر في سيرة المصطلح بعد أن أَبَق وفرَّ من بيت أمه: الفلسفة. ولقد شهد راسل على مغبات هذا التحول الخطر، كما سنرى بعد قليل، ولكننا سنشرع بوضع أسئلة تكشف لنا حالة الاصطلاح وتشابكاتها المعيقة والمخاتلة.

نبدأ بسؤال الحرية، وهي القيمة الأصلية في هذا كله، ونتساءل عن هذه الحرية التي لا تعجز الفلسفة عن تعريفها ولا يعجز الإنسان عن التوق لها، ولكن الإنسان نفسه تعلم على مدى معاشه البشري كله مذ وجد على الأرض أنه مصبوغ بصبغة ثقافية (نسقية) تجعله يميل إلى استعباد الآخرين أكثر من ميله إلى منحهم حرياتهم، وهذه ملاحظة استضيفها من راسل[14]، وهنا نكون على مفرق شائك ومعيق، لأن هذا الإنسان نفسه هو من سيتصدى لمهمة تعريف الحرية ومهمة تقاسمها مع غيره.

ولقد قال جون كاريه (ويلسون، 412) لقد تنازلنا عن حريات كثيرة لكي نحصل على حريتنا، وهذه كلمة واقعية وصحيحة في أن المرء لن يحصل على حريته ما لم يكن قادراً على منح غيره حرياتهم أيضاً، وهنا يأتي الميزان الدقيق بين حريتك وحرية غيرك، وكما هو تعريف مونتسكيو بأن (الحرية أن تفعل كل ما لا يضير غيرك)، وهو تعريف سهل قوله فلسفياً وأخلاقياً كما فعل مونتسكيو، غير أن تمثله

---

(14) Russell.

سيكون مشكلة كبرى وعويصة، وليس للمرء الفرد إلا أن يتوق لحريته ويتطلبها بكل السبل ولكن لو أن كل شخص مارس حريته كاملةً لما بقي في الكون شخص حر أبداً (ويلسون، 16)، فتزاحم الحريات سيمنع بعضها أو كلها ويبقي لنا رجلاً واحداً هو الكائن الحر، وبالتالي سيحتل غيره إما باستعمار أراضيهم كما هي سيرة أوروبا الليبرالية أو باستعمار فضائهم المعنوي كما هي سيرة فرنسا وقانونها في صون العلمانية، وهنا تكون حرية طرف من الأطراف هي استعباد لطرف آخر، ولو سرنا على هذا التراتب الدلالي فإن لكل فرد منا فضاءه الصغير، وفي هذا الفضاء المحدد سنجد واحداً حراً وآخرين مقيدين، حسب القوة المادية والمعنوية التي تمكن الفرد من فرض وجوده عليهم وقيادته لهم. هل هو المستبد المستنير حسب وصف جون ستيوارت مل، أم هي من باب الوصاية الحضارية عليهم كما هي مقولة مل أيضاً، أم هي من باب إجبار الآخرين لكي يكونوا أحراراً.

هي هذه كلها وأكثر، لأن الواقع التاريخي والثقافي يكشف أن سيرة الإنسان مع المصطلح هي هذه كلها وأكثر، فالواقع الثقافي والتاريخي يكشف عن قدرات هائلة للإنسان بأن يتلاعب بالمعاني وأن يصوغها على حسب ما يحقق له القوة والإدارة. وأكبر ضرر على المعاني يأتي من صانعي المعاني أنفسهم، ولقد كانت الفلسفة باستمرار مكمناً لبذور الصيغ الدلالية بكل متناقضاتها، ومن هنا قامت نظرية جاك ديريدا حول (التمركز المنطقي)[15]، وقيم الحرية ومعها قيم الهيمنة ستجدهما معاً في كتاب الفلسفة، فهو أيضاً كتاب من صناعة الإنسان مثله مثل كتاب السياسة وكتاب الحرب، ولذا طرح

(15) ناقشتها في كتابي **الخطيئة والتكفير**، الفصل الأول.

برتراند راسل كتابه عن **لماذا يتحارب الناس** ونسب جزءاً كبيراً من نظرية الحرب إلى علاقة انتهازية مع الحرية كما تؤكده الوقائع.

إذا اجتمعت الحرية مع الحيوية ـ كما يقول راسل ـ[16] صارت المشاكل كلها، ومثال عليها أوروبا القرن العشرين، حيث فاضت طاقة القارة من الحريات الكبرى والعظيمة ومعها فيضان هائل من الحيوية العلمية والعسكرية والثقافية ومنها جاءت فكرة الاستعمار حيث تحركت جيوش أوروبا متمتعة بحريتها في التحرك والقرار والحكم على الآخرين، مع حيويتها العالية والمفرطة، وتقدمت للاستيلاء على أفريقيا وآسيا وغيرها، وتعتعت بشعور فياض جعلها تقول إنها تنشر الحضارة وتعمر أراضي الكون والبشر، وأنها حاملة للأمانة البيضاء أو عبء الرجل الأبيض، كما هي قصيدة رويدارد كبلينغ[17]،ـ يوم احتفل باحتلال أمريكا للفلبين عام 1899 مشيراً فيها إلى العرق الأسمى والأرقى ـ، وهي بهذا تتكئ على مقولات تأخذها من جون ستيورات مل عن البشر القاصرين ولن تعيقها أيضاً مقولات تفسر بها تصرفها تفسيراً يمكنها من تبرير هذا السلوك أخلاقياً ومعرفياً، كما فعلت فرنسا في منعها للمنقبات من السير في الشوارع ومنع المحجبات من دخول المدارس، ولم يجد المشرع الفرنسي مشكلة في استخراج معان قانونية وحقوقية لمثل هذا التصرف، لأن من يملك الأرض يملك المعاني معها.

إن كانت الفيزياء بوصفها علماً ونظريات قد توحشت مع القنبلة الذرية، وتوحشت الكيمياء مع تلوثات البيئة، فإن الليبرالية قد تلوثت أيضاً مع إساءة تأويل معاني الحرية، وسنجد أن أوروبا كتاب مفتوح

(16) *Why Men Fight*, 148 150.

(17) R. Kipling, *The White Man's Burden.*

نقرأ فيه سيرة المصطلحات مثلما نقرأ فيه سيرة البشر، وما يجري هناك مفضوحاً ومكشوفاً هو نفسه ما يجري عند كافة الأمم مستوراً في بعض الأحيان ومكشوفاً في أُخَر، وهو أيضاً لدى الأفراد بأعيانهم، ولو نظر كل امرئ منا بعلاقته مع الحرية وهل هو فرد حر مع أحرار ويكون حراً فعلاً في هذه الحال، أم هو (رجل حر) مع آخرين تابعين ومنصاعين له ـ مع التركيز على كلمة رجل ـ وسيكون حينها مستبداً لأن حريته صارت قيداً لغيره، وكلما تمتع المرء بكامل حريته فمعنى ذلك أنه قد أنقص بعضاً من حرية غيره، وقصة سخرية اللندنيين من كتاب **اضطهاد النساء** لجون ستيوارت مل هي قصة نسقية متكررة ولا تكل عن التمثل الدائم مع تنوع في الأمثلة والمسميات[18].

كانت الحرية في يوم ميلادها تسير على يد قابلة علمية، ويرى راسل أن الحرية تشكلت كقيمة عملية وواقعية على يد التجربة المختبرية العلمية، حيث تبين للعلماء الباحثين أن العلم لا يتقدم إلا بشرط الحرية التامة[19]، حيث يتحرر الباحث في مختبره من كل الشروط وأولها المقولات والتقاليد السابقة وثانيها التحرر من أي شرط يقف ضد مسار التجربة وحقوق ارتكاب الخطأ ومن ثم تصحيح المسار، مع تسليم تام بحق العالم الباحث في كشف كل ما بيده كشفه وتجريبه. وهكذا نبتت الحرية من المختبر العلمي لتكون معنى سلوكياً، ونموذجاً للإنجاز البشري، وصارت شرطاً لنظرية الإنجاز.

هذا تأسيس مغر ويبشر بنجاح كامل، ولذا جاء التوق القديم للإنسان في أن يكون حراً وجاء معه كل قول أخلاقي وفلسفي في

---

(18) Sen, *Identity and Violence*, 9, syk.

(19) Russell, 577.

مفهوم الحرية واستقلال القرار وتحرر الشعوب وكسر الدكتاتورية ومعه كل مقولات الليبرالية منذ ظهورها على يد مؤسسيها النظريين المبكرين. وظل مسار الحرية يتعزز علمياً في المعمل والمختبر والمنجزات، وظل يتعزز سياسياً في نجاحات ديموقراطية متصلة تاريخياً وجماهيرياً.

هل بدا من هذا أن الحرية هي حل لكل المشاكل. . . ؟

يقول كل فرد واقع في نظام مستبد: نعم، هي الحرية هي الحل.

ويقول كل فرد يعيش في مجتمع ديموقراطي كلاماً آخر، وسنجد شيئاً مهماً من هذا الكلام الآخر عند بن ويلسون في كتابه **ما ثمن الحرية**، وسنقف على بعض من ذلك في المبحث القادم عن الحرية المخاتلة.

هل مانح الحرية هو سالبها. . . ؟

وهل الحرية معنى فلسفي وأخلاقي سلوكي. . . ؟

أم أنها معنى سياسي وقيمة براغماتية تداولية، أي ظرفية ومتحولة وليست معنى كلياً مستقراً. . . ؟

هي هذه كلها، وهذا ما يصنع لها بريقاً رومانسياً من جهة وقيمة تحررية وشعاراتية من جهة أخرى، ولن تغادر معناها الفلسفي أبداً، ولكن هذا المعنى الجوهري سيظل مرشحاً للعبة التأويل حتى ليصبح معنى مخاتلاً فيعني الشيء ونقيضه في آن واحد. وهنا تقوم أسئلة الحرية المخاتلة.

الحرية المخاتلة

يشير هوبز إلى خلطة ثقافية حدثت داخل الثقافة الإنجليزية تشكلت من مزيج من الرومانسية مع شيء من التصور العليل لمعنى

الحرية متداخلاً مع الغلو المعتقدي وسكن هذا في الذهن الإنجليزي، وكثير من هذه المزجة الثقافية هي توهمية وطوباوية وساذجة إلى حد بعيد جداً (ويلسون، 16). ولسوف نتذكر هذه الصفات حين ننظر في كتاب عبد الله العروي في توصيفه للفهم العربي لليبرالية ـ كما سيرد في مبحث خاص به في هذا الفصل ـ.

هذا مدخل أدخل معه لمقولات نقدية ثقافية ومعرفية يطرحها بن ويلسون حول المأزق المعرفي الذي وقعت فيه الحرية مذ اتخذتها الليبرالية أساساً لها ومذ تسيست الأخيرة وأدخلت المفاهيم تحت سلطة الخطاب السياسي فوشمته بوشمها، ويرى ويلسون أن المرحلة الذهبية للحرية الليبرالية كانت في أواخر السبعينيات من القرن العشرين، ويتفق بهذا مع ألين سايكس حيث يحدد زمن الليبرالية البريطانية بين ظهورها عام 1776 وسقوطها عام 1988[20]، والعصر الذهبي حين يبلغه أي مصطلح أو حين يصفه الباحثون بهذه الصفة فهي علامة لدخول المصطلح لمرحلته النحاسية ـ مرحلة انتكاس الذهبية ـ.

في نهاية السبعينيات (ويلسون، 286) صار المجتمع البريطاني أكثر تسامحاً من أي زمن سابق منذ القرن الثامن عشر، ووضح عليه التقبل والتراضي بكل أشكال الحريات الشخصية، ولم يكن عجيباً أن تظهر استطلاعات الرأي عام 1980 أن الناس يحترمون وفي الوقت ذاته يؤمنون بالمثالية الأخلاقية للحرية والعدالة، وهو ما يطبع الموقف الاجتماعي العام حينها، ولكن سقوط الماركسية عام 1989 تمخض

(20) A. Sykes, *The Rise and Fall of British Liberalism, Longman*, London 1977.

عن نوع من الحرية السلبية حسب تعبير ويلسون (286) كالحق المطلق في الخصوصية والخيار الشخصي، تبعاً لمفاهيم السوق الحرة، وأعقبه حدوث الثورة التكنولوجية في الاتصالات واقتصاديات المعرفة، وبلغت الحال مستوى جعل قيمة الفرد تتجاوز قيمة الدولة وتتغلب الفردية على المجتمعية وعلى الدولة ككيان عام. وحول ذلك يشير ويلسون إلى نبوءة سابقة لأحد مستشاري رونالد ريغان عن غروب شمس الدولة المالكة لأمرها، ومعها انهيار كل المؤسسات البنيوية اجتماعياً وسياسياً، بما في ذلك مؤسسة العمل والوظيفة، ويحل محلها نوع سماه حينها بالديموقراطية الكونية، لا تديرها الدول ولا المؤسسات الوطنية وإنما هو خطاب مختلف يخضع فقط للأسواق الإلكترونية والتواصل عبر الوسائل الذكية. وهذه نبوءة لم تعد نبوءة ولا نذيراً، وهي لم تكن بشارة قط، لقد صارت حقيقة ونحن نشهد أفاعيل العولمة ومآلاتها (انظر الفصل الأول والثاني عن مابعد العولمة)، ولكني أستدعي هذا مع تأملات ويلسون للوقوف على حال مفهوم الحرية وكيف تحول إلى مفهوم مخاتل تحاصره المعاني السلبية.

تبدأ رحلة التحول من الذهبي إلى النحاسي حين يقع النقض الأكبر لمعنى الحرية، وذلك حين يتمسك كل فرد بحقه الخاص وبنصيبه الذاتي من الحرية، وحينها لن يبقى أحد حراً (**ويلسون**، 16) حيث سيضيق الفضاء بأحرار لا يوقفون حريتهم عند حد، وهنا تنتهي المنطقة الخضراء في ما بين الأطراف، وينتفي قيام مسافات مشتركة. وإن كان الإنسان البدائي قد اكتشف من وقت مبكر أن الحرية والقانون هما قيمة واحدة لا تنفك إحداهما عن الأخرى إلا أن الحرية مع الحيوية ـ كما كشفها راسل ـ أثبتت كل مرة أن الحرية معنى مخاتل

وقابل للتحويل الاستبدادي، وكذا صار الفرد الحديث، أو شخصية مابعد الحداثة، حيث صار الحس بالحق في الحرية فردانياً أكثر منه مؤسساتياً، وتغلبت الفردانية على مؤسسات البنية الاجتماعية وحينها قامت الحرية السلبية، وهي المعنى الذي تكشف عنه وقائع التاريخ حين تتضافر الحرية المطلقة والزائدة عن الحد مع السلطة المطلقة وغير المروضة حيث تكون الدكتاتورية هي المعنى العميق للحرية (ويلسون، 17) وهو معنى يكرره ويلسون وكأنه يعيد مقولة راسل مرة أخرى، ولكنه سيوسعها لتشمل الدولة الاستعمارية كما فعلت أوروبا بتوظيف حريتها وحيويتها لاكتساح العالم وكما تفعله العولمة مع معانيها في الليبرالية الجديدة المتزاوجة لا أخلاقياً مع المحافظة الجديدة، وهي أيضاً تشمل الحرية الفردانية حيث آل العصر الذهبي للحرية الإيجابية والمعطاء إلى حرية سلبية جعلت من الفرد سلطة معنوية وأخلاقية تحت مظنة حقه التام في الحرية، ومن هنا فهو يستهتر بكل من سواه وما سواه.

هذا مآل يسير على خلاف الإرث النفسي للإنسان وهو إرث يستدعيه ويلسون بمثال واقعي عن الحرية الإيجابية، حيث ستكون الحرية مع الضبط الاجتماعي المنظم لعلاقات البشر مثل حال من يعيش في مزرعته، وفيها يشعر بالحماية المادية بما لمزرعته من جدران تحرسه وكذلك له حراسة أخرى هي حراسة ذهنية بما أنه يدرك أنه محمي بالقانون العام، وهنا تكون الحرية مع الأمان لأنها حرية تنتظم أطراف المكان كلهم، من دون تخصيص فرداني (ويلسون، 17).

وهناك عقيدة عميقة عند كل فرد بشري بأن له إرثاً تاريخياً في أن يمتلك موقعاً في الأرض يسميه بيتاً ويسميه ملجأ روحياً ومعاشياً،

وفي الوقت ذاته فإن له إرثاً آخر وهو إرث ثقافي وأخلاقي في أن يكون حراً[21]، وهو يدرك أنه لا يستطيع أن يتملك الأرض كلها وأن بعضاً منها يكفيه، ولو زاد عن حده المعقول فإنه يدخل في حرب مع الآخرين، وكذا هو أمر الحرية فإن تحدد إطاره منها أمن على علاقته مع الغير، أما إن زاد في دعواه الخاصة من الحرية فسيتحول إلى متسلط حسب درجة دعواه.

تلك ذكرى خلابة لا أكثر فنحن في زمن تغولت فيه التكنولوجيا حتى تجاوزت السياسة والقانون، ولم يعد المعنى المجازي لعلاقة المرء مع مزرعته المحصنة بحدودها وبحاميها الرمزي وهو معنى صار قديماً ومجرد ذكرى، وذلك إثر ظهور علامات المعنى السلبي للمفاهيم، حيث صارت فردانية أكثر منها مجتمعية. وفي ذلك يشير ويلسون (287) عن استطلاعات أجريت مطلع القرن الحادي والعشرين على فئات اجتماعية بريطانية وأوروبية تشير إلى تراجع كبير في تعويل الناس على معنى الحرية وتقلص إيمانهم بها، وهذا يكشف خطورة الإشكالية المفاهيمية بين المغالاة في طلب الحرية والهوس الشخصي بها، ثم الإحساس بفقدانها تماماً حتى لم يعد المرء يؤمن بها، وهذه نتيجة عارمة وكاسحة في أجوبة بيانات الاستطلاع، حسب ويلسون. وما هو أخطر من ذلك هو ما أظهرته الاستطلاعات من حس بعدم الأمان ويتلخص بكلمتين هما: الخوف/ وعدم الثقة/ بقدرة المؤسسة على حماية الناس. وهذه هي شخصية العصر ومعناه الثقافي، كما يقول ويلسون ونقول معه. وكل حرية غير منظمة ستقود إلى خوف سيكولوجي من الحرية ذاتها، وستقود إلى انهيار السكينة المعاشية

---

(21) Wilson, 20.

وسط المجتمع، وسيضيع الفرد تبعاً لضياع البيئة الاجتماعية بشرطها في الأمن والسلامة لأفراد الخلية.

هل الحرية نوعان: سلبية وإيجابية...؟

هذا هو التقسيم الشهير الذي طرحه بيرلين (ويلسون، 288)، وهو يبنيه على متصورات يحيلها إلى جون ستيورات مل، وهو الفيلسوف الذي لجأ إليه المحافظون الجدد ليستلهموا منه نظريتهم في الحرية السلبية، حيث رأوا أن مل كان بمثابة النبي النذير صاحب النبوءة السابقة لكل ما حدث في القرن العشرين مع النظام اليساري تحديداً حيث شمولية الدولة، ومن هنا فإنهم يعودون إلى ملهمهم ليقولوا بنظرية الحرية السلبية التي تقوم على الاستقلال التام والمطلق عن الدولة. وهي ليست فحسب تطلب استقلال الفرد عن الدولة، بل لا بد أن تستقل الدولة أيضاً عن الناس، ويتم فك الترابط بين هذه الأطراف، وكما يقولون فالدرس الوحيد الذي قدمه القرن العشرون للبشرية يتلخص في أن الديموقراطية مسكونة بالمخاطر، ويقصدون بها مخاطر علاقة الفرد بالدولة وعلاقة الدولة بالناس، وهو ما يحتم في رأيهم فك هذه العلاقات كلها وبشكل صارم وقاطع.

صارت تصورات اليمين الجديد، باستنادهم إلى تأويل مقولات مل، مبنية على عدة أمور هي: تقليص الدولة، وتكبير الفردانية، ولا يتحقق هذا إلا إذا قام المرء والمرأة بتحريك فاعلية كل منهما بعيداً عن سياسات المشاركة العامة، أو بعبارة أخرى العمل فردياً مع الوعي بأن هذا العمل ليس له تأثير في فرض أي نوع من القيم على أي طرف آخر، أي في تعزيز فردانية القيم والعمل، بعيداً عن الدولة وعن الشروط العامة. وهذا مبني عندهم على أن المجتمع يحتاج إلى فئة من المغامرين وصناع المال تدفعهم رغبتهم في كسب الأرباح، وهذه

حاجة تفوق كل تصور آخر، وليس المجتمع محتاجاً لتلك الفئات من الناس ممن يقودهم الحس بالمسؤولية والمعنى الأخلاقي الإنساني من مثل العلماء والموظفين والمديرين، ويجري وصف هؤلاء بأنهم حفنة بشرية تعتقد أنها تعرف أفضل من غيرها، حسب دعوى النظرية اليمينية الجديدة وفهمها لهذا النسق الليبرالي الموروث من صاحب النبوءة جون ستيوارت مل، ولذا أخذوا مقولة مل عن الحرية على أنها المانيفستو الكامل عن مفهوم الفردانية والاستقلال التام للفرد عن المجتمع، وهذا ليس حقاً للفرد فحسب بل هو واجب عليه، وهو شرط عملي للتقدم، وذلك بأن يهتم المرء بنفسه ويترك غيره وسيعيقه أي اهتمام بالغير أو نسيان لفكرة صناعة الأرباح وجني مزيد من المتحقق المادي. يقولون هذا عن معلمهم وفي الوقت ذاته يمسحون كل إحالة عنده لأي قيمة مشتركة بين الشبكات الاجتماعية. فمصلحة المجتمع تتحقق في نظرهم كلما زاد الحس الأناني بالفرد وتحفز بدافع من أنانيته وفردانيته لإنجاز شخصي ينتهي بنجاح يصنع أثره أخيراً على المجتمع. وهذا ما جعل هايك يرى أن توسع النظام الحكومي في القرن العشرين كان انحرافاً مؤقتاً في المستويات التاريخية لليبرالية، ولقد أخطأت الديموقراطية حين رضيت بأقوال الساسة بقصد أو بغير قصد في مسألة تحكيم الدولة في بناء الإنجاز، ولقد تعلمت الديموقراطية درساً قاسياً ـ حسب هايك ـ وعرفت أن النمو يكون فقط حين يأخذ الفرد استقلاليته المطلقة ويكون هو المتحكم والمتصرف، ولكي تحقق الديموقراطية هذا الهدف فلا بد لها من أن تبني حواجز من حول نفسها، وحينها لن يخاف الفرد من أي قرارات تصنعها الأغلبية ضد حريته المطلقة في التصرف.

كان هايك يتكلم على جيل حصل على حريات كثيرة وهو يدعوه

إلى كسب حريات أكبر وأوسع، حريات غير مشروطة ولا مقيدة، وكما يرى ويلسون فإن تصورات هايك جاءت في توافق بين الليبرالية الاقتصادية ومفهوم الحرية السلبية كما طرحها مل في التركيز على حرية الفرد واستقلاليته المطلقة (ويلسون 292).

تأتي نظرية الحرية السلبية مبعوثة من بطون الكتب لتتزامن بتشابه عجيب مع الثورة الثقافية للشباب، في الرغبة العارمة في الحرية الشخصية وترافق هذا مع تحول المجتمع إلى ثقافة الاستهلاك وهوس إشباع الرغبات السريعة، وهي ثقافة مضادة للوصاية وترفض التوجيه المجتمعي، كما أنها ثقافة يغلب عليها النضب الأيديولوجي، وإن كانت تحمل بعض ملامح يسارية ولكنها ملامح ضئيلة جداً ولا تشكل أي قيمة أيديولوجية، وتتصف عموماً بالرغبة في الاستقلال والتعبير الحر عن الذات والاكتشاف الذاتي والخيارات الفردانية مع عدم المبالاة بأي توجيه مؤسساتي من أي نوع بدءاً من المنزل والمدرسة إلى المجتمع والنظام، بما في ذلك نظام التقاليد والأعراف، وصارت الحرية عندهم تعني التحرر من التحكم الداخلي والبرمجة الاجتماعية، وفي سبيل الفردانية فقد غطى هذا على أي اهتمامات أخرى بمعاني الحرية ببعدها السياسي والاجتماعي الموسع والباني لحركة البنية الاجتماعية ككتلة ثقافية بنيوية، وسيبدو هذا نوعاً من البوهيمية والفردانية الأنانية بوصفها ثقافة للفرد تتمرد على الوصاية المجتمعية. (ويلسون، 290 ـ 293).

وحسب تحليل ويلسون لمسار المصطلح، فإن الأصل في هذا التصور يعود إلى مقولة جون ستيوارت مل في كتابة **عن الحرية**، حيث ركز على الفردانية، مما سمح بفهمه على أنه يدعو إلى حرية لا تتحقق للفرد إلا إذا هشَّم كل قيد يربطه بثقافته التربوية والاجتماعية

وأي شيء يدخله في نظام سابق على فردانيته (370)، وهذه نظرة اختمرت تاريخياً حتى وصلت مع القرن الحادي والعشرين إلى حال ثقافية تصنعت عبر ثلاثة طرق هي:

1 ـ التأسيس النظري المتوارث من الأب المؤسس لنظرية الحرية الليبرالية بصيغتها الفردانية (الحرية السلبية).

2 ـ ظهور الاقتصاديات الإلكترونية، وثقافة الصورة والشاشة، والانفجار الإعلامي المفتوح على الفضاء غير المحصور.

3 ـ خيبات الأمل بالوعود، على أعقاب الحرب الكونية الثانية ومرحلة الستينيات الغنية برمزياتها وأحلامها ووعودها، ولكنها تلاشت مع مرحلة مابعد الحداثة حيث صارت ردة الفعل على العقلانية والعلمية ومؤسسات النظرية الديموقراطية، وكل وعود التحرر من مسببات الحروب والتمييز والطبقيات، كما هي مثاليات الحداثة، غير أنها تمخضت عن مزيد من الحروب ومزيد من المظالم والتمييز ومزيد من الأمراض والمجاعات والبطالة، وحلت محلها ثقافة الاحتقان (توسعنا فيها في الفصل الأول)[22].

وكذا يتحول مصطلح الحرية عبر الاستخدام وعبر متغيرات الظروف ليكون مصطلحاً مخاتلاً فيعني الشيء ونقيضه في آن واحد، وتتضافر مقولة مل مع التطلعات المهووسة لليمين الجديد والليبرالية الجديدة (ويلسون 306/ 370) ويدخل معهما نوع من اليسار الذي ربما يتسمى بالجديد أيضاً لتتكسر الفروق بين يمين ويسار ووسط، حتى ليكون اليساري محافظاً والليبرالي حليفاً سياسياً وثقافياً للجميع، وفي

---

(22) وقارن مع ما نقشته في كتابي **النقد الثقافي** عن مصطلح مابعد الحداثة، الفصل الأول.

أمثلة بريطانيا السياسية تجتمع هذه كلها حيث تحول حزب العمال الاشتراكي اليساري تقليدياً ليكون حليفاً لجورج بوش سياسياً واقتصادياً تحت نظرية العولمة كما نسجتها أيدي المحافظين الجدد، وكذا يتحالف الليبراليون مع المحافظين في حكومة واحدة وسياسات اقتصادية واجتماعية واحدة وكاملة الانسجام، ومن خلف ذلك كله يندفع مصطلح الحرية حسب المغريات الثلاثة التي ذكرناها لتتعزز معهم الفردانية ويترك الفرد لنفسه إما أن ينجح ويكسب كل شيء أو أن ينتكس على بوهيمية ثقافية أنانية ومنعزلة عن غيرها، لأن المؤسستين الثقافية والسياسية معاً صارتا مؤمنتين إيماناً قاطعاً بنوع من الحرية يجعل الفرد مستقلاً عن الدولة، والدولة مستقلة عن الفرد. وكلما تقلصت الدولة اتسعت الحريات، وهذه نهاية لها تبعاتها بنصيب أكبر بكثير من مزاياها، مهما كان إغراء المزايا.

بدا الأمر لدرجة أن حزب العمل تخلى فعلاً عن النظرية الليبرالية من حيث المعنى الأصلي لمفهوم الحرية الإيجابية، ورآها موضة قديمة وأنها لا تصلح للمرحلة، واتخذ طريقه عبر المتصور المستجد لمقولة الحرية السلبية (ويلسون، 339).

هذه دينامية جديدة وحيوية وفعالة كما بدت إعلامياً، لكنها تكشف عن عصر متسمم بالخوف والكراهية والحقد، وهي صفات تعم الأفراد وتعم المكونات الاجتماعية حيث صار الكل في أقلية وتلاشت صورة الغالبية حتى تبدى أن لا غالبية في أي مجتمع ولا في أي بلد.

إيجابية السلبي/ مقتل المساواة

إن كانت نظرية الحرية السلبية مستلهمة من جون ستيوارت مل

ومصنعة على يد صناع العولمة فإن برتراند راسل[23] قد طرح تصوراً آخر لمعنى الحرية السلبية وهي ليست تلك التي تأخذ فقط، أو تكسر القيد مع الغير، لكنها حرية تعطي، وهو يقول إن الحرية لا تتم إلا إذا بنيتها على مفهوم أنك لن تكون حراً ما لم يكن غيرك حراً، وهو يبني فكرته ـ كما كررنا مراراً في هذا الكتاب ـ على ملاحظته لما جرى لأوروبا الاستعمارية، حيث تم توظيف الحرية لتكون عدواناً على الغير، وكلما اجتمعت الحرية مع الحيوية فاضت عن الحاجة وتحولت إلى تسلط غير مقيد على الآخرين، وبها تحركت جيوش أوروبا مستمتعة بحريتها وحيويتها واستعمرت أفريقيا وآسيا، بحرية للغازي وعبودية مطلقة للمغزو، وهنا يطرح راسل مفهومه للحرية السلبية بأنها هي ما تأخذه من نفسك وتعطيه لغيرك، وتتناقص حريتك الشخصية بمقدار ما تنزعه من حريتك وتمنحه لطرف آخر تتشارك معه في طبق الحرية، وستأكلان معاً حينها من دون أن يشبع واحد ويموت آخر أو آخرون جوعاً. وهي تتفق مع مقولات مررنا بها من مثل مقولة جون لا كاريه: لقد تنازلنا عن حريات كثيرة لكي نحصل على حريتنا، والأخرى التي تقول: لو أصر كل شخص على حريته الخاصة لما بقي شخص حر على وجه البسيطة.

هناك نظام ذهني للحرية تستدعيه الواقعة البشرية في شرط العيش في مكان واحد وزمان واحد، وأنت لا تستطيع فصل مكانك وزمانك عن الآخرين، وهنا لن تستطيع فصل حريتك عن حريتهم، ولا بد من واحد من خيارين: إما الاستعباد للغير شخوصاً أو معنويات، وإما العدالة الديموقراطية، وهي أن تدخل في النظرية التفاوضية بين ما هو

(23) *Why Men Fight*, 148 150.

لك وما هو لهم، والميزان لن يكون مرضياً لأي طرف، ولذا لا بد من التنازل عن درجات من الحرية السلبية في الفردانية الأنانية المقطوعة مع النظام التربوي والثقافي للبيئة المشتركة.

سيبدو الأمر مخاتلاً وإشكالياً أكثر وأكثر إذا تأملنا مع ويلسون حين يلاحظ بحسرة معرفية وبقلق فلسفي ويقول: لا وجود لصيغة تمنحنا حريتنا أو تجعلنا أحراراً، لن تجد دستوراً يحتفظ بطهره الفطري، ولا نظرية فلسفية، أو نظاماً اقتصادياً، وتكون أي منها قادرة على ضمان درجة من الحرية أكثر من غيرها (414). حتى مع ما طرحته نظرية الحرية الفردانية السلبية، حسب الليبرالية الجديدة (في تطابق مع اليمين الجديد واليسار السياسي المعاصر) فإن هذه الحرية الفردانية لم تحرر الإنسان، ونحن بصفتنا بشراً نشعر بأن القيود علينا مازالت وربما هي أقوى وأشرس، حتى لقد فقد الناس الحس بوجود أي علاقة بين الحرية والتعافي الاجتماعي ولم تفلح أي من السياسات المتعاقبة في تغيير أي شيء من الوضع (417). ألم يكن الأصل في الليبرالية هو أن تساعد على بناء نظام ذهني وعملي على تحرير الفرد ـ كما هو المأمول ـ. . . !، لكنها في الواقع لم تفعل، وهنا يتساءل ويلسون عما إذا كانت فصول التاريخ المتعاقبة تؤول بالعالم إلى كلمة الختام في كتاب الليبرالية وتكتب نهايتها بإخفاقها في تحقيق الوعد (417)، هو إخفاق تعرضت له النظريات اليسارية ونظرية الحداثة حينما عجزت عن تحقيق وعودها وعجزت عن تحرير الإنسان من الاستعباد بأنواعه الفكري والاقتصادي والسياسي، وكل ما في الأمر هو التنقل بين أنواع معدلة ومبتكرة ومتجددة من الهيمنة والإخضاع بطرق متنوعة، وبحيل نسقية غير متناهية. وهي نوع من الإفلاس النظري يماثل الإفلاسين السياسي والاقتصادي.

الدرس المهم في التعامل مع نظرية الفردانية بوصفها معنى للحرية السلبية مذ طرحها مل ثم تربعت اليوم على رأس الهرم النظري والتداولي، هو أن الفردانية لن تشتغل أبداً مع التعددية الثقافية، لأن التعدد الثقافي يقوم على كتل مجتمعية لها لون خاص، لغة أو ديناً أو عرقاً أو لوناً أو جنساً (جنوسة)، وهذا يعني أن الحرية لكي تتحقق لهم لا بد أن تأخذ معنى مزدوجاً، ولن يتحقق تثبيت الحرية الفردانية إلا بإلغاء التعددية الثقافية وهذا محال ـ وإن كانت فرنسا حاولت وتحاول ذلك ـ، والبديل النظري هو الأخذ بمفهوم برتراند راسل وتطويره لمعنى الحرية السلبية، بأن تعطي غيرك منك، وتكون حراً مع أحرار بمقدار ما ترعى حقوقهم في حرية تتشارك بشروطها معهم، وإلا فلن يبقى حر على وجه البسيطة حين يطمع فرد بحريته الخاصة ولا يلتزم بحق غيره، وكأننا نعود إلى مونتسكيو حيث الحرية هي أن تفعل كل ما لا يضير غيرك.

ويفتح لنا هذا نافذة متجددة على نظرية العدالة بركنيها الحرية مع المساواة، ولن يقوم أحد الركنين إلا بالآخر، حيث تبدأ المساواة بمنح غيرك حقاً مماثلاً لما تمنحه لنفسك، وحينها تكون حراً مع أحرار، ويبدأ مفهوم العدالة ليكون السؤال الجوهري المنبثق عن الحرية والمساواة معاً وعلى الدرجة نفسها من التبادل القيمي والتداولي.

لن تقوم الديموقراطية إلا على النظرية التفاوضية، كما يحدد أمارتيا سن[24] وذلك لمواجهة الانحيازات بما أن الانحيازات طبع ثقافي، وتعودت الانحيازات على التحايل عبر بناء منطقها بعقلنة تصرفها، حتى لتبدو الحرية السلبية مثلاً، وكأنها شيء ضروري للتقدم

(24) *The Idea of Justice, viii.*

الكوني ـ كما تزعم الليبرالية الجديدة ـ وكما تبدى صون العلمانية وكأنه عمل منطقي لحماية حريات مفترضة عبر قمع حريات أخرى، والمقموع من الحريات هو النوع الواقعي الحقيقي وليس الافتراضي (سن، xviii). ولن يتسنى تعريف الفضاء الخاص للفرد إلا عبر تصور الاستراتيجيات العامة للجمع الثقافي الذي يضم شخوصاً ومكونات تتنوع، ولذا لا يكون الاختيار والتفضيل مجرد ثنائيتين متقابلتين، وإنما هما تفاوضيتان مع منظومة الخيارات الأخرى لآخرين لهم فضاءاتهم الخاصة أيضاً[25].

وفي زمن التعددية الثقافية وثقافة حقوق الإنسان ستكون التفاوضية أساساً جوهرياً لبناء النظرية الديموقراطية، ولا يصح أن تكون ديموقراطياً في بلدك ودكتاتورياً مع غيرك من الشعوب، كما هو البادي في سلوكيات ثقافة الاستعمار قديماً ومع العولمة الحديثة مع سلوك أمريكا ضد الدول الأخرى، حتى صارت السياسة الخارجية والعلاقة مع الغير خارج إطار السؤال الديموقراطي، وهذا ما عناه أمارتيا سن في ملاحظته أن الانحيازات تجد منطقها الخاص بها عبر عقلنة تحيزها، وهي إرث قديم تحمله الليبرالية عن مؤسسها جون ستيورات مل حين ميز بين قوم أحرار وقوم يحتاجون إلى وصاية، وهي النظرية الانحيازية التي وجدت منطقها عبر نوع من العمى الثقافي.

لهذا يقول سن بنظرية الديموقراطية الكونية مع العدالة الكونية، حيث لا يجري تقسيم النظريات وتوزيع الحقوق بين أبناء لون أبيض يملك كل شيء مادةً وقوة وفكراً مع حق العيش الحر والحيوي، وهي

(25) Sen, *Rationality and Freedom*, 245 408.

ذلك النوع من الحرية والحيوية التي تصنع الاستعمار كما كانت كلمة برتراند راسل. (سن، ix xiii x).

وهنا يأتي سؤال عن معنى المساواة (وكذا المحافظة عليه من الوقوع في التزييف، كما هو حادث فعلاً) وذلك من باب الوعي أولاً أن ليس لحقوق الإنسان أن تكون فردانية ولا للحرية أن تكون فردانية مثلما أن الديموقراطية لا يمكن أن تكون فردانية، ولذا فستكون الديموقراطية والعدالة كونيتين، وهنا تأتي نظرية (المساواة) لتصبح هي المنطلق حيث يكون لي حق بمقدار ما لغيري من حق ويكون لي حرية بمقدار ما لغيري من حرية، وتتحقق لي العدالة لا بظلم غيري ومنعه من حق من حقوقه معنوياً كان أو مادياً، وإنما تكون العدالة لي بمقدار ما هي متاحة لغيري، هي العدالة الكونية حين تسير مع الكل وعلى الكل.

المساواة/ تزييف المعنى

لا تستقيم المساواة ولا يمكن لها أن تقوم إلا عبر الاعتراف باختلاف غيرك عنك وبأن تعطيه حقه التام بتمثل اختلافه، ولن تكون المساواة مساواة إذا افترضت تساوي غيرك معك بأن يكون مثلك، وهذا التحريف الخطر لمعنى المساواة، حيث يجري تسويق التصور بأن المساواة هي أن يتساوى الناس وليس أن تتحقق اختلافاتهم، كأن تقول بفكرة إجبار الناس على أن يكونوا أحراراً، أي تعريف الحرية حسب معنى ثقافي تحدده الذات المعرفة، وكذلك تصوير التحضر والتمدن والليبرالية تبعاً لذلك حسب قيم مخصصة يجري الحكم على الغير تبعاً لها تحت دعوى المساواة، وإذا حدث هذا ـ وهو يحدث غالباً ـ فإن المساواة ستكون إلغاء ثقافياً ودمجاً تعسفياً كأن تدفع

بالمرأة بأن تكون رجلاً وإن بجسد مؤنث، ولا تسمح لاختلافاتها الجذرية والجنوسية بأن تتمثل حقها الكامل بالاختلاف والتميز باختلافها كحق أصلي لها. وهذا ما يحول مفهوم المساواة إلى مفهوم في الاستلاب الثقافي، ويجري قصر الحرية على متصور محدد ومن ثم ستكون العدالة والديموقراطية في وجه واحد، يغلب عليه أنه ذو صفتين محددتين: رجل + أبيض، وهذا قياس صنعته النظرية السياسية وطبقته من باب تزييف معنى الحرية ومعنى المساواة ومعنى العدالة، وكل هذه المفاهيم تعرضت لاستلاب خطر من المهيمنين على صناعة المعاني وتحويلها إلى استراتيجيات، وهي صورة عن أخطر وألعن قصص التاريخ على مساره كله حين تتحول المفاهيم العليا إلى محددات تخطيطية لسياسات أصحاب السلطة العليا، ومن ثم يجري تصنيع المقولات بطريقة لا تختلف عن تصنيع الأسلحة.

سنرى وجوهاً لهذا كله في العرض الذي سنطرحه في المباحث التالية عن الواقع الثقافي لليبرالية حزباً وتاريخاً وسيرة. وذلك للتعرف إلى الصور الذهنية المتشكلة لهذا المصطلح.

الصور الذهنية/ الصبغة النسقية

تحمل المعاني الثقافية صبغتها النسقية حتى تكون الصبغة أخطر من الجسد نفسه، ونعرف ذلك مع الحياة البشرية، حيث يقف لون البشرة ليحكم على صاحبها ويعطي عنه معاني قوية قد يصعب فكها أو تعديلها، وكل مرة ترى فيها شخصاً فإن لون بشرته سيصنع تصوراتك وحكمك وذائقتك عنه، وكما يجري ذلك للجسد البشري ويتحكم في العين البشرية في حكمها على شخص ما فإنه أيضاً سيجري مع الكلمات والمصطلحات، وستكون كلمة الليبرالية في وضع مماثل لهذا

الوضع مما يعزز من وشميتها ويربط الكلمة بتاريخها وسيرتها، أي يربطها بما تخلف في الأذهان عن تاريخ سلوكها، كما هو حادث فعلاً وواقعاً، ولقد ضربت في الفصل الثالث مثلاً عن مقولة الحرية وهي مقولة محايدة في أصلها بل هي مثالية في نشأتها وفي مسار منزلتها الذهنية ومثلها مقولة الوحدة، وهي مقولة تعني للعرب مثلاً شيئاً عميقاً وتصنع ثراء خيالياً ورمزياً عالياً وعميقاً، ولا مشكلة أبداً مع معاني هاتين الكلمتين من حيث وقعهما الأولي (وأنا هنا أبتعد قليلاً عن أجواء المبحث السابق عن الحرية وذلك لغرض مؤقت ثم أعود بعده للموضوع الأصلي)، غير أن الأمر سيتغير تماماً لو أضفنا كلمة جميلة أخرى، وهي كلمة: اشتراكية، وهنا ستتأثر جماليات الكلمات الثلاث، وسيتحول المعنى إلى صبغة ذهنية تفرض صوراً سلبية عن الكلمات اللاتي كانت كلمات واعدة ومثالية ولكن تجاورها الثلاثي سيغير الوضع لأنه يستعيد ذهنياً سيرة حزب البعث الذي رفع شعاره الثلاثي بالوحدة والحرية والاشتراكية، وجاء تاريخه مناقضاً وناسخاً لهذه كلها، وترك ذلك وشماً معنوياً ودلالياً لا يغادر ذاكرة الكلمات، ومن هنا يتضح خطر الصبغة الثقافية وأثرها على المعاني والدلالات المصاحبة للمصطلحات، ولا شك في أن الليبرالية قد وقعت في شيء كثير جداً من هذا، وصارت مصبوغة بتاريخ وسيرة لا تنفكان عن التأثير على حركة الكلمة وعلى وقعها في أذهان من يستقبل الكلمة.

ولا شك في أن السؤال الأخلاقي والعلمي دائماً سيقوم هنا وهو:

هل ممارسات الناس تصبح حكماً على المصطلح؟ هل ممارسات المسلمين تصبح حكماً على الإسلام؟ هل ممارسات الليبراليين تصبح حكماً على الليبرالية؟ الجواب: لا. ويجب أن نقول

لا وبشدة ثم يجب أن نفصل القول هنا، وهذه مسألة أساسية وواضحة، فالليبرالية نشأت في أصلها سياسية ولا بد من الفصل بين مفهوم الحرية ومفهوم الليبرالية، حيث صارت الليبرالية هي الوجه المسيس لمفهوم الحرية ويظل مصطلح الحرية هو المعنى الفلسفي الذي تدور عليه النظرية (وسنناقش هذا في الفصل الخامس)، بينما أخذت كلمة الليبرالية الوجه الآخر وهو وجه كامل التسييس، وذلك منذ كتاب جون ستيوارت مل إلى كتاب جون رولز الذي خصه بمسمى **الليبرالية السياسية** *''Political Liberalism''*، ثم إن الليبرالية انحصرت لتكون مسمى حزبياً عملياً وتداولياً، وارتبط هذا مع ميلادها اللغوي في اللغة الإنجليزية، إذ تلبسها المعنى السياسي والاقتصادي وانحصرت فيه ــ كما أوضحنا قبل ــ وصارت الليبرالية قيمة سلوكية ولا يمكن تصورها خارج هذا الإطار، وهي التي حصرت مفهوم الإنسان بوصفه (كائناً اقتصادياً) متجاوزة كل المعاني الأخر، (انظر الفصل الخامس ــ حيث مقولة وجوب فصل مفهوم الحرية عن مفهوم الليبرالية من أجل تحرير المصطلح وتخليصه من الوشم)، ومن هنا يصح لنا أن نحكم عليها عبر سلوكها وتكون سيرة المصطلح هي مصدر الحكم والنقد، ولو حدث تمييز أولي حين لحظة ميلاد الكلمة عالمياً عبر اللغة الإنجليزية لوجب حينها التفريق، لكن إذا بدأت تفكر وتتحدث ولاحظت فئة تقول إنهم يتسمون بمسمى يحددونه بأنه مشروع وأنه مشروع إصلاحي ومشروع تغييري، وإنهم يهدفون إلى تخليص المجتمع من منظومة عيوب، وهي منظومة عيوب نتفق كلنا على وجودها ونتفق على ضرورة مواجهة هذه العيوب، ولكن السؤال هنا سيكون عملياً بالدرجة الأولى ثم يصبح علمياً تبعاً لذلك وهو: إذا أسندت لنفسك مهمة إصلاح هذه العيوب فإنك ستضع نفسك الآن

موضع نظر نقدي وبحثي. هل أنت قادر على أن تصلح أم لست مؤهلاً لهذا الإصلاح؟ إن أبسط ما أفعله كإنسان هو أنني لكي أذهب إلى طبيب أسأل عن هذا الطبيب هل هو طبيب فعلاً وهل هو مشهود له في مجاله؟ هل أضع جسدي مطمئناً وواثقاً أنه سيعالج عيوبي أم أنه ليس بطبيب؟ إذا ذهبت إلى طبيب ليس بطبيب فمعناه أنني أقتل نفسي مرة أخرى. فالمجتمع كحالة مرضية يحتاج إلى إصلاح وإصلاح كبير، لكن هل مشروع الإصلاح هو حامل لمقومات الإصلاح، ثم إذا انتقلنا إلى المشروع الذي يمنح نفسه حق التغيير، وسألت عن دوره هل سترى ما ينقضه أو ينفيه على مستوى الافتراض...؟

هنا يأتي الإشكال إذا ظللت أنت معيباً وناقضاً لدعواك فإن كل نقد تمارسه ضد تلك العيوب سيكون حاملاً هو أيضاً للعيوب ذاتها، وسيكون مشروعاً معيباً حينئذٍ، حينما تكون المعارضة تحمل عيوب المؤسسة المنقودة، وحينما يكون الناقد يحمل عيوب المنقود، ولا يسمح الناقد لنفسه أن يكون منقوداً، وعملية النقد لا تستقيم في أي مكان من الأماكن قط إذا رأيت الناقد لا يقبل أن يكون منقوداً، لأنه في الحالة هذه يتحول إلى سلطة أخرى وسلطة قمعية غير قابلة للنقد.

ولسوف أشير إلى تجربة عملية مررت بها شخصياً وعلى أربعة عقود، حيث دخلت في محاورات جادة وحادة مع أربع فئات: تداخلت مع الإسلاميين، وتداخلت مع الحداثيين، وتداخلت مع الروائيين، ثم تداخلت مع الليبراليين. وفي ردود الفعل للفئات الأربع، لم أجد أي فارق نسقي في السلوك الذهني ولا اللغوي الصادر عنهم، لا يوجد اختلاف بين الفئات الأربع في رد الفعل. قد يختلف الخطاب ونموذج الخطاب ومفردات الخطاب من حيث المستوى اللغوي للقول، ولكن رد الفعل واحد عند الجميع، كل فئة

من الفئات الأربع تظل -إذا كنت قلت ما لا يريدك أن تقوله عنه- يظل حينئذٍ يحاول إسقاط مصداقيتك بطريقة أو أخرى. ويلجؤون إلى إطلاق الصفات المتضمنة لمعاني النفي والإقصاء، كل حسب معجمه الخاص، فالإسلاميون يستخدمون صفات المروق والضلال والكفر، وقد صارت كلها وتعرضت لها في كتابي **حكاية الحداثة**، وفي الكتاب نفسه ذكرت قصص الإقصاء التي استخدمها الحداثيون أيضاً من مثل: الخيانة الوطنية[26]، ومثلهم الروائيون الذين غضبوا عندما انتقدت بعضاً من رواياتهم، وقد جاء منهم صفات من مثل المؤامرة على الشخص والانحياز الإقليمي والقبائلي، ولقد زادني الليبراليون صفتين من الصفات التي لم تكن موجودة في الرصيد هما صفتا المخرف والكذاب ـ كما ورد على موقع الشبكة الليبرالية ـ فأنا حامل قائمة الاتهامات من: عبد الشيطان، والماسوني، والخيانة الوطنية وهي الصفات التقليدية لي على مدى عقود، مع إضافة صفتين من كرم الليبراليين: مخرف وكذاب.

هذه ليست مشكلة شخصية وهي تصير وصارت لغيري كما أنها مستمرة ولا تكف عن الظهور بما أنها نسق ثقافي يقوم على نفي الرأي المخالف والمختلف وقمعه، والذي أقوله هو أن هذه المسائل يجب أن نتعامل معها بواقعية وبعلمية ونعرف أننا نتعامل بوصفنا بشراً وثقافةً يحملان عيوبهما العميقة وهي عيوب لا تحل إلا بمشروع ديموقراطي كبير وعميق يقوم على حقوق الحريتين: حرية التفكير وحرية التعبير، وبهما ستكون مساءلتنا لليبرالية من حيث انشطارها بين مصطلحات فرعية، سنرى أنها أربعة مصطلحات هي: الليبرالية الفلسفية والليبرالية

(26) **حكاية الحداثة**، ص 254، المركز الثقافي العربي، بيروت/ الدار البيضاء، 254.

السياسية ثم الاقتصادية، وسأضيف لها في بحثنا هذا نوعاً طارئاً هو الليبرالية الصحافية. وسنرى كيف يتشكل الوشم وتتصنع الصبغة الثقافية للمصطلح.

هذه وقفة لقراءة المصطلح قراءة واقعية تنبني على التداولية الفعلية له، وتشمل تتبع سيرة المصطلح والذهنية التي تكمن من وراء الكلمات وكذلك القيمة الفلسفية له، ومقارنة ذلك بواقع حاله في الاستقبال العام، ونحن في زمن ثقافة الصورة والإعلام البديل وتبارز الرؤى مع اشتراك كافة الأطراف في المبارزة والتلفظ اليومي فيها، ولم تعد سؤالاً للنخبة ولا للخاصة، ولقد مرت الحداثة في السعودية مثلاً بتجربة مماثلة في الثمانينيات من القرن الماضي، وتحول المصطلح من بيته الأكاديمي والنخبوي إلى الشارع العام وصار مادة لأشرطة الكاسيت وخطب المنابر، قبل ظهور ثقافة الشاشة بصيغها الثلاث، (الحاسوب والتلفاز والجوال)، وفي تلك المرحلة كانت الخطبة على المنبر والمداورة الشفاهية على الشريط هي الصيغة الفعالة والفاعلة وهي التي رسمت صورة ذهنية عن الحداثة في المجتمع ولم يفلح الكتاب ولا المحاضرات العلمية في مواجهة الحدث الكاسح حينها، وظل الشارع بصيغتيه، المنبر والشريط، هو الذي يقرر مصير المعاني ومصير الأشخاص أيضاً[27]. والصورة تتكرر اليوم في حكاية أخرى عن الليبرالية مع فروق جذرية بين الحالتين. ولقد استخدمت هنا كلمة (حكاية) قاصداً معناها السردي بوصفها صيغة من صيغ المجتمع في تشكيل ثقافته عن الأشياء والأشخاص حيث تحل الحكاية محل

---

(27) السابق بتفصيل موسع عن الحداثة بوصفها حكاية اجتماعية، كما حدث في الواقع السعودي.

الحقيقة كخبر أو كمعلومة، وتبدأ الحكايات في رسم صور الأشياء وإعادة ترتيب معانيها. ونحن شهدنا كيف تحولت صور هتلر ثم صدام حسين إلى صور حكائية رسمها الإعلام العالمي ورسخها في المتصور الذهني للبشر، وتراجعت المعلومات الموثقة والتاريخ المحقق إلى الخلف حين احتلت الحكاية واجهة اللغة ومضمار الاستقبال العريض وترسمت صورة الرجلين بالصيغة التي صنعتها الحكايات وصارت من الاستقرار والثبوت لدرجة لا يمكن محوها. ولقد حدث هذا مع صورة المصطلحات أيضاً كما قلنا عن شعار: وحدة حرية اشتراكية، حيث صبغته الحكايات وصار موشوماً ولا فكاك له من هذه الحبكة السردية المستقرة ذهنياً وعمومياً.

حدث لليبرالية شيء من هذا مثلما حدث من قبل لمصطلح الحداثة حين تحول إلى فصل حكائي ومصطلح موشوم لا يقوى على التخلص من وشمه مهما بلغت المحاولات العلمية والتاريخية لتغيير سيرة المصطلح.

الانحراف السياسي/ ميلاد الحزبية

لقد مرت الليبرالية بمراحل كبيرة مؤثرة وعميقة ويمكن عرضها في ثلاث مراحل تاريخية كالآتي:

أ ـ مرحلة النشوء الحزبي في إسبانيا في بدايات القرن التاسع عشر (1810)، حيث برز أول حزب سياسي يتسمى بهذا الاسم، وهذا تاريخ للتحول السياسي شهدت إسبانيا ميلاده، ولكن شيوع المصطلح كان عبر اللغة الإنجليزية[28]. وقد أخذ هذا منحى اقتصادياً أمعن فيه

(28) *Encyclopaedia Britannica* (Liberalism).

ودخل معه عصره الذهبي حسب بعض الباحثين في ما بين 1750 ـ 1914[29].

في هذه الفترة صار المصطلح يحيل إلى صيغة حزبية ترتبط بالبيان الحزبي وبسيرة العاملين تحت مسمى وشعار الحزب حتى صارت كلمة ليبرالي تعني انتساباً حزبياً يحيل إلى هذا الحزب المعين وإلى برنامجه السياسي ويفوز بناء على هذا البرنامج ويسقط بناء على رفض الناخبين لبرنامجه، مما يعني أن الكلمة تحولت لتصبح معنى تداولياً في المفهوم السياسي وتتغير قيمتها الدلالية حسب سيرة الحزب مع جماهير الناخبين، وفي المقابل ستأتي أحزاب أخرى منافسة وستحمل مسميات أخرى مختلفة مع برامج سياسية مختلفة أيضاً، بحيث سيجري فرز المصطلح بالنفي والإثبات، فما هو من ذلك الحزب فهو ليبرالي، ومن هو من الآخر فليس بليبرالي، أي إنه سيكون اشتراكياً أو محافظاً أو عمالياً حسب المسميات الحزبية، وهذا تحول جذري في سيرة الاستخدام المصطلحي للكلمة ينقلها من معجمها الفلسفي الحر والخياري إلى معجم اجتماعي يحملها بصيغ تتبع حالة الاستخدام المرتبط بسيرة الحزب الملتزم بالمسمى والخاضع لشرطه تبعاً لما ينص عليه بيان الحزب ونظامه الوظيفي.

ب ـ تبعاً لهذا التغير في توظيف المسمى وبما إنه صار اسماً لحزب فإن التعبير سيدخل في منافسة ثقافية مع المصطلحات الأخرى التي تحملها أحزاب أخرى، ومن ذلك أحزاب المحافظين وأحزاب اليسار، ولعل أشد الحروب الفكرية كانت مع اليسار العالمي حيث تم

---

(29) Ibid.

ربط الليبرالية مع الإمبريالية السياسية والاقتصادية معاً، والتاريخ يشهد أن دول الاستعمار العالمي كانت ذات صفة تحكمها صيغة المقولة الليبرالية من وجوه عديدة أهمها الوجه السياسي والاقتصادي، وظل الأمر كذلك حتى بعد زوال الاستعمار العملي للبلدان ليحل محله الاستبداد الاقتصادي تحت مظلة المعنى الليبرالي في النظرية الاقتصادية الرأسمالية المناوئة للنظرية الاقتصادية الاشتراكية، ومن هذه المناوئة الصارمة والعنيفة ثقافياً نشأت الحرب الباردة لتغطي معظم عقود القرن العشرين، وفيها ظهرت الليبرالية بوصفها صيغة منبوذة ويجري تشويه الخصم عبرها مثلما يجري تخويف الشعوب منها مع ربط هذه الحرب الثقافية ضد الليبرالية والإمبريالية بما يربط الاثنتين من سلوك في الهيمنة وقمع الشعوب والاعتداء على حقوق البشر الأولية، وفي مقابل ذلك عمل المعسكر الليبرالي الغربي على تشويه الاشتراكية ووصفها بصفات قبيحة في الدكتاتورية وخنق الحريات، وفي الحربين معاً جرى تشويه كبير للمصطلحات وعزز ذلك ممارسات خاطئة تنم عن سلطوية نسقية عند كافة الأطراف، والخلاصة فيها هي تشويه كبير لحق بالمصطلح وجعل الليبرالية موشومة بسبب الارتباط الذهني بينها وبين الإمبريالية، بما أن تاريخ أوروبا هو تاريخ استعمار وتاريخ أمريكا هو تاريخ في الهيمنة الاقتصادية والاستعباد السياسي.
ولصق هذا كله باللون الأبيض رجلاً ودولة ومصطلحاً، حيث يظهر الرجل الأبيض صانعاً للمصطلح وصانعاً للسلاح ومخترعاً لأسلحة الدمار الشامل ولسياسات الهيمنة الكبرى، ولسياسات التفرقة والعنصرية ضد الألوان الأخرى وضد النساء وضد التعددية الثقافية.
ولقد عرضنا لصور كثيرة من ذلك في الفصل الثاني من هذا الكتاب، والمعنى هنا هو ما ترسخ من مغبات كثيرة لهذه السيرة التسلطية جعلت

مصطلح الليبرالية موشوماً بهذا التصاحب الذهني الملاحق لها في كل لحظة تفوه بالمفردة.

ج ـ مع مدخل القرن الحادي والعشرين وتلاشي الحرب الباردة بين الاشتراكية العالمية والعالم الحر، كما هي تسميات الحرب الباردة، عاد مصطلح الليبرالية ليحتل الساحة الثقافية العالمية متفرداً، ولم يعد له منافس عالمي كما كان أمر القرن الماضي، وهو القرن الذي كانت فيه كلمة الليبرالية بمثابة المسبة الثقافية عند كل اليساريين والثوريين وطالبي الحرية الوطنية، ومع انحسار أثر اليسار وتراجع دوره عاد اليساريون القدامى لتبني مصطلحات تناسب الحال المتغيرة وجاء المحافظون الجدد في أمريكا وهم فلول قديمة لليسار المهزوم ثقافياً وحاول هؤلاء ركوب موجة الزمن فاصطنعوا لهم اسماً يعينهم على كسب موقع لهم في المدى الواقعي مع ثقافة العولمة التي ارتبطت مرة أخرى بالليبرالية وتسمت بها لتعزز المعنى القديم في الترابط ما بين الليبرالية والإمبريالية، وقد وقفنا على هذا الترابط في مبحث الحرية المخاتلة، وضاعف هذا من موشومية المصطلح وعاد ليؤكدها بشكل قوي وعميق مع العولمة الاقتصادية والسياسية والمصطلحية، حيث صار كل ما هو تغييري وتحريري مرتبطاً ارتباطاً قسرياً بكلمة الليبرالية، ولم يعد لأي تغيير من مسمى غير هذه الكلمة الساحبة لتاريخ من الوجع الثقافي اللاصق بها والذي ظل يلتصق بها، حتى لكأن البشرية عقمت عن صنع مصطلحات تسمي بها مطامحها، وهو عقم تشير إليه مسميات المرحلة التي صارت بلا أسماء ولا صفات، من مثل مابعد الحداثة ومابعد البنيوية ومابعد الكولونيالية، وقلنا نحن هنا مابعد العولمة، باستثناء شيء واحد وهو الليبرالية إذ لم يقل أحد

بأي مصطلح لمابعد الليبرالية، ولعل هذا هو المصطلح المنتظر لتحرير الكلمة من مغباتها القديمة.

عقمت الذهنية البشرية عن ابتكار مصطلح مختلف يحرر الذهنيات من اجترار تواريخ مريضة وملوثة بالاستخدامات التشويهية والتحميلات المثقلة.

هنا جاءت الليبرالية لتكون شعاراً للتغيير وهو تغيير ضروري للشعوب، غير أن التسمية بها صارت بمثابة الخضوع لسلطان الهيمنة العولمية، حيث فرضت العولمة المصطلح الذي تريده وفرضت معه ذهنية الثقافة البيضاء بكل ماضيها الذي لم يتنظف، وكأننا نضع ثوباً قديماً على جسد جديد فبان الجسد محمولاً على سرير الماضي ومتحركاً بعكازات الأمس، ذلك لأنه لم يمتلك ثوباً لجسده يخصه ولم تمنحه الثقافة اسماً يميزه عن المسميات القديمة فظل موشوماً بها، ولم يتمكن من التحرر من مرحلة اللامسمى، وهذا أحد اكتساحات العولمة، حيث جردت البشرية من مصطلحاتها القديمة وقسرتها على التسمي بمصطلح موشوم، وهذا يماثل ما جرى من تحول الطموح الاقتصادي العالمي ليكون اقتصاداً معولماً بالسلوك وبالمصطلحات وبالأنظمة، وهي كلها مظلة ثقافية واحدة تحت هيمنة ذهنية واستحواذ ثقافي ورمزي جامع ومستحكم.

ما حدث هو عمل يشبه السرقة الفكرية واللغوية بما أن المصطلح خطف من بيته الكريم وولايته المثالية في عالم الفلسفة وعالم التوق البشري للحرية واللغة المستقلة والتعبير الحر والتفكر المطلق، ومنذ صارت الكلمة مسمى حزبياً ثم مسمى لسياسات الهيمنة فقد صارت مصطلحاً ملتزماً وملزماً بسيرة المؤسسة، ولم يعد مضماراً للسياحة الذهنية المتحررة من القيد.

تقيدت الليبرالية بقيد المعنى السياسي الحزبي والمؤسساتي، ومن هنا صارت صورة تتشكل حسب شرط الحزب المتسمي بها ثم حسب سياسات المؤسسة المهيمنة، وهذه خصوصية حزبية وسياسية صنعت سيرتها الخاصة بما تقتضيه ظروفها العملية والمبادئية، وهذا شأن طبيعي وواقعي في عالم السياسية وبراغماتيتها الضرورية وانعكس ذلك على المصطلح الذي تولد أصلاً في رحم الأم الحنون، الفلسفة، حيث التسامي المفاهيمي والتفاعل الحر فكراً وذواتاً، ومع هذا التحول صار كطفل خطفته عصابة فتحول ليكون أداة بيد خاطفيه وفقد براءته الأولى وسنعرض لأمثلة من ذلك.

وآخر تاريخ نبدأ معه هو 2006، حيث تأسس حزب الحرية في هولندا[30]، وهو حزب استل أهم كلمة في الليبرالية وجعلها مسمى له وشعاراً لمعانيه، ثم نعود منه إلى تاريخ 1810 وهو العام الذي تأسس فيه أول حزب في أوروبا باسم الليبرالية، وما بين التاريخين هناك تاريخ طويل وثري، والليبرالية في أقصى ما يبحثه الباحثون يبدؤونها في الغالب من القرن السابع عشر، وهذه ثلاثة قرون امتلأت بالجميل وبالقبيح معاً، وهي موسوعة ثقافية من المضامين السلوكية أكثر منها مفاهيم ونظريات، وستكون هذه المضامين عبئاً ومشكلة على المصطلح بوصفه كلمة وقبل أي شيء، خاصة إذا عجز المصطلح عن التخلص من الجانب السلبي فيه، وتتضاعف المشكلة مع تزايد السلبيات مما يوقع أتباع المصطلح في السردية التي كررنا الإشارة إليها حيث يصبح الوشم هو الصبغة اللاصقة بمعاني

(30) أسسه فيلدرز، وهو مغال في عنصريته وخطابه خطاب في الكراهية والإقصاء.

المصطلح، ويقع أصحاب المصطلح - وهنا المشكلة العويصة - يدافعون عن المصطلح أي الكلمة اللغوية نفسها، من باب محاولة تنظيفها مما علق بها، وهو دفاع عن الكلمة يستغرقهم ويأخذهم بأكثر مما سيفعلون بأن يقدموا بشارتهم عن الأفكار التي يطمحون إلى نشرها، وبدلاً من أن تدافع عن أفكارك تدافع عن الكلمة، ومن ثم سنشاهد أن الحداثة مثلاً ـ وكما هي تجربتنا ـ قد أخذت كثيراً من جهدنا ومن وقتنا ندافع عن كلمة حداثة أكثر مما ندافع عن مقولات وأفكار كنا نريد أن نقولها، ومن ثم فإنك ترى نفسك قد استنفدت طاقتك النفسية والعقلية والاجتماعية والتواصلية مع الناس في هذه اللعبة التي ستنتهي إلى لعبة عبثية، حتى لتصبح الكلمة بحد ذاتها هي القضية كلها وتضيع المشاريع والمطامح تحت سلطة الصراح النسقي لأن المصطلح وقع في السردية الاجتماعية ومن ثم يصبح موشوماً وحاملاً للتشويه المتوارث، وتتعطل الأفكار وتحتبس النظرية في بوتقة الاستقبال الرافض، ويقوم الحاجز الثقافي سداً مانعاً ضد حركة المصطلح بوصفه كلمة لا بوصفه فكراً مثالياً كما هو في الأصل.

ولقد حدث هذا لمصطلح الحداثة من قبل وهو يحدث اليوم لمصطلح الليبرالية، والسبب هو أن الليبرالية حين تحولت إلى برنامج حزبي سياسي حملت معها شرور أصحابها الذين استخدموها غطاء شعاراتياً لمطامحهم السياسية، ومثاله هو آخر حزب تأسسس في عام 2006، في هولاندا مستغلاً المعنى الليبرالي العميق والأصلي (الحرية)، وهذا حزب عنصري يتخذ من الكراهية الثقافية أساساً لدعواه ضد كل من ليس بأبيض البشرة ومسيحي الديانة، ويخرج كل فئة بشرية لا تتصف بهذه الصفات ويريد تطهير هولاندا من هؤلاء

وتنقيتها من اللون والثقافة والعرق والدين، ويرى أن ذلك حرية يمتلكونها كحق لهم[31].

من الواضح أن الحزب يعبث بمفهوم الحرية ويحوله إلى معنى سياسي خاص، يعطي الحزبيين الحق في هذه الحرية ويمنعها عن غيرهم حتى ليحرمهم من حقوق المواطنة وحقوق العيش البشري، وهذه ملاحظة أولى تشير إلى درجة التحول الدلالي حين جرى حرف المعنى الفلسفي لليبرالية إلى المعنى السياسي، ومثله صار مع المعاني الاقتصادية والعولمية التي حولت المصطلح الليبرالي ليكون مثقلاً بتاريخ من الاستخدام السلبي حتى صارت الكلمة تنسخ نفسها في حركة دائمة ومتجذرة في نسخيتها على مدى ثلاثة قرون.

ولعل من أخطر علامات التشوه الذي أصاب مصطلح الليبرالية تبعاً لاختطافه سياسياً هو الفشل المتصل للأحزاب السياسية المتسمية بهذا الاسم، ففي بريطانيا ظل (الحزب الليبرالي) يتلاشى ويتآكل على مدى القرن العشرين كله، حيث لم يحقق أي فوز يذكر في أي انتخاب عام على مدى مئة عام وركن في المركز الثالث لم يتطور عنه قط،

---

(31) كشاهد على هذا تأتي حادثة بريفيك في النرويج، حيث أطلق النار على تجمع شبابي في جزيرة حالمة، وكان الفتيان والفتيات في معسكر ثقافي واجتماعي ينمي فيهم معاني المحبة والسلام ومعاني التعددية الثقافية وكانوا يرددون أغنية شبابية تقول: نحن أبناء قوس المطر، مشيرين إلى التعدد والتلون الثقافي البشري كصناعة للمحبة الإنسانية والسلم الكوني، وجاءهم بريفيك في جزيرتهم الحالمة وأطلق النيران عليهم وقتل مئات وجرح أكثر من ذلك، وقال أثناء محاكمته إنه يقوم بحرب مقدسة ضد التعددية الثقافية من أجل حماية أوروبا البيضاء المسيحية (والحرة ـ وهي الكلمة الأصل عنده) وبان تأثره بالتيار السياسي المتسمي بالحرية كمعنى خاص بأوروبا البيضاء ـ حدثت الحادثة في تموز/ يوليو 2011، الإحالة إلى B B C 16/4/2012.

وتقلص رقم المنتسبين إليه حتى ذاب أخيراً واندمجت بقاياه مع حزب آخر هو (الحزب الديموقراطي الاشتراكي) في أواخر القرن الماضي، وهو حزب يشكل بعض فلول كانوا انشقوا عن حزب العمل (العمال) من قبل وكونوا هذا الحزب الديموقراطي الاشتراكي، ثم اندمجوا مع الليبراليين ليشكلوا خليطاً حزبياً بمسمى (الحزب الليبرالي الديموقراطي) وورث هذا الحزب المقعد الثالث أيضاً وظل بعيداً عن المنافسات الكبرى، ثم ختم مطامحه بالتحالف مع المحافظين في حكومة تآلفية (2011)، وهي حكومة يسيطر عليها المحافظون من حيث العدد ومن حيث السياسات، وهنا تنتهي الليبرالية لتكون غطاء سياسياً للمحافظة وقد أخل الحزب بكل وعوده للطلاب والناخبين وتماهى مع سياسة المحافظين وتولى تطبيقها حرفياً، وكأنه يؤكد المقولة التاريخية التي بنى عليها ألن سايكس كتابه في نهاية الليبرالية في بريطانيا ونص على أنها ابتدأت عام 1776 وانتهت عام 1988، وهذه نهاية معاينة فعلاً تؤكدها أصوات الناخبين التي لم تجد في شعار الليبرالية أي ليبرالية، وهذا ما صنعته السياسة بالمصطلح الذي أثقلته الوشوم حتى كسرت ظهره.

وسنرى أن الحال العربية لا تختلف عن الحال الأوروبية، وذلك ما كشفه الربيع العربي حيث سقطت الأقنعة كلها، قناع الطاغية الذي تهاوى تحت حناجر الشعب، وكذلك قناع النخب التي كانت تزعم لنفسها أدواراً قيادية ثم تبين أنها مجرد وهم حالم[32]، وكما أسقط الميدان الطاغية فإن صناديق الاقتراع كشفت عن هزيمة مخجلة للذين تسموا باسم الليبرالية، وليس هذا كرهاً من الناس لمفاهيم الحرية

(32) طرحت مقولة سقوط النخبة وبروز الشعبي في كتابي: **الثقافة التلفزيونية**.

والعدالة، وهم من قاموا واستشهدوا من أجل الحرية والعدالة، ولكن الناس لم تكن تثق في المسميات الحزبية التي كتب التاريخ لها الوشم وصبغها بصبغة لا تنفك منها ولذا آلت للسقوط، وهو سقوط للمعاني المضللة مثلما هو سقوط للطاغية.

هذه مآلات لها ثمنها الثقافي الباهظ، حيث تتصنع الصورة وتتشكل الصبغة، وسنقف على علامات هذه الصبغة في المبحث التالي.

المعنى المريض

المعاني مثل الأجساد وهي كما تكون سليمة وصحيحة وهذا الأصل فيها وهو الغاية لها، إلا أنها تصاب بالأمراض وفيروسات الأجساد لها ما يماثلها في فيروسات للمعاني، وإذا أصاب الفيروس واستوطن الجسد الحي أو المعنى الحي ـ أيضاً ـ فإنه يعيد صياغته ليكون جسداً مريضاً، وتكون تلك هويته، ومن القديم شبه المنظرون اللغة بالجسد[33]، وبالكائن الحي، ولذا فالمصطلحات بما هي قيمة لغوية سيميولوجية فإنها تصاب بالمرض والعطب وهناك لغات كبرى ماتت ولغات مرضت وكذا هي الحال مع كل كائن حي ووظيفي بشراً أو لغة، وفي حالتنا هنا سيكون المريض مصطلحاً تعرض لفيروسات خطرة تطرأ عليه بالاختلاط من جهة ومن غياب طب ناجع يستأصل الأثر وينظف المصطلح منه، ويتحول بالمداولة إلى مرض خبيث ومتجذر.

تأتي تبعاً لهذا خطورة المصطلحات بمراوغتها الدلالية والتداولية

---

(33) الغذامي: **ثقافة الأصلة،** النص الجسد، النادي الأدبي الثقافي، جدة 1992.

حيث تظل تحمل الشيء ونقيضه ـ حسب نظرية الجرجاني[34] ـ وكلما تزاحمت المعاني بين نقيض وإيجابي فإنها تسيطر على مسار الكلمة حسب النسبة الغالبة لأي من المتناقضات الدلالية، وهذه هي وظيفة النقد التشريحي والنقد الثقافي في تحليل الدلالات المصاحبة لأي مصطلح، ومن ثم رفع الالتباسات أو الوقوف عليها وتسميتها بأسمائها وذلك بإعلان حالة المصطلح بوصفه مصطلحاً موشوماً بناء على تعرية المضمرات الثاوية خلف وجه المصطلح ومن تحت جلده وتجاعيد بشرته.

ولكي نضع القصة في وصفتها التداولية نبدأ من عام 1874، حيث وضع جون ستيوارت مل كتابه الرائد بعنوان **اضطهاد النساء**، وهو كتاب صار كارثة للناشر لأنه خسر فيه خسارة مالية مدوية، والسبب أن محبي مل الذين تعودوا على فلسفته في الحرية والليبرالية لم يعجبهم هذا الكتاب وسخروا من فكرة وضع النساء بالاعتبار الثقافي، ولذا نظروا إلى هذا الكتاب على أنه عمل شاذ وغير ثقافي، ولا يدخل في نشوة الفرح المعرفي والوجداني بمفاهيم الحرية والتحرر.

هذه حادثة ستقودنا ذهنياً إلى ما لا يحصى من القصص الكاشفة لنسقية الثقافة، حيث يجري هنا توظيف المصطلح توظيفاً أيديولوجياً يصنف المعاني تصنيفاً طبقياً، ولا حرية لمن لا يستحق الحرية، وستتحول المفاهيم من كونها معاني كلية إلى معانٍ خصوصية، هذا هو التحول النسقي حين يجري نسخ المعاني وتحويلها من مفاهيم إلى خصائص ثم تصبح خصائص مكتسبة لأحد دون أحد.

بدأت بذرة التمييز النسقي في المعنى الفلسفي منذ وقت مبكر

---

(34) الجرجاني، **دلائل الإعجاز**، 221 والغذامي: **المشاكلة والاختلاف**، 28.

جداً، وكان ذلك مع أول وأهم كتاب في الفلسفة وهو كتاب **جمهورية أفلاطون،** وكان كتاباً في العنصرية والطبقية بمثل ما هو كتاب في المعاني المثالية، وتم طرد النساء والعبيد والشعراء من جمهورية السيد ابن أثينا التي كانت تضم خمسمئة ألف نفس بشرية، مئة ألف منهم سادة والباقي عبيد، بمن في ذلك النساء، وكان أفلاطون لا يطرد هؤلاء فحسب بل إنه ـ أيضاً ـ يرى ضرورة إقصاء الضعفاء ولو بقتلهم وتخليص الكون منهم(35). وهي القصة التي تكررت في القرن السابع عشر وفي لندن حين استهترت النخبة المثقفة بكتاب مل واعتبرته نشازاً ثقافياً، كيف لا وهو يقيم شأناً للجنس المطرود أصلاً من كتاب الفلسفة الأم في عصر ميلادها.

وتمضي القصة مكررة قرناً بعد قرن، ليقع في القرن العشرين أخطر حدث في تاريخ البشرية حيث تحركت أوروبا الليبرالية والمتحررة فكرياً وسياسياً لكي تستعبد الكرة الأرضية كلها من الصين حتى جنوب أمريكا مع الهند وبلدان العرب، والشعار الأول لهم نشر الحضارة: نبشركم بالحضارة ـ كما هي عبارة محمود درويش(36) ـ. وقبل هذه الحادثة كانت حادثة تجارة العبيد، حيث حشرت السفن بهم وتكدست بهم أسواق أوروبا وأمريكا، وهم فئة مثلهم مثل نساء جون ستيوارت مل لا يستحقون الحرية.

ويشرفنا القرن الحادي والعشرون بقانون صون العلمانية في فرنسا، حيث تتحول نظرية الاستعمار من استعمار للمكان إلى استعمار للفضاء المعنوى والبصري للبشر وللثقافة، فيجري تجريم لبس

---

(35) فؤاد زكريا، **دراسة لجمهورية أفلاطون**، 113.

(36) محمود درويش: **أحد عشر كوكباً**، 44.

الحجاب في المدارس وطرد البنت المحجبة من المدرسة ومنعها من الدراسة، مع أن الدراسة فرض قانوني يلزم العائلات بإدخال أطفالهم للمدارس، ولكن الأيديولوجيا تستطيع رسم انحيازاتها من دون أن ترى نشازها، وكذا تم تجريم ارتداء النقاب في الشوارع حتى صار البشر تحت قواعد تضبط مرورهم واستنشاقهم للهواء، وكل ذلك تحت مسمى العلمانية والليبرالية (فصلت القول عن هذه القضية في الفصل الثاني).

هنا تكون الحرية بيضاء، وربما الأصح أن نقول إنها أبيض، بمعنى أنها ثقافة الرجل الأبيض فحسب، وما عدا ذلك فيدخل في مقولة: لا حرية لأعداء الحرية، وهي مقولة تعني كل من خالفك الرأي أو اللون أو العرق أو الجنس أو النظام المعرفي والثقافي، ويتبعها السياق اللغوي والديني.

كل هذا صار في الزمن الليبرالي وتحت أوامر قادة الدولة الليبرالية والثقافة الليبرالية، وهي إرث جون ستيوارت مل، حيث لا تصل المعاني إلا لمناطق دون أخرى. وكانت رسالة مل قد وصلت للرجال البيض وآمنوا بها كمعنى لليبرالية ولكنهم وضعوا شروطهم عليها واحتكروها لأنفسهم وانتقوا من فلسفة هذا الرجل الطيب بعض ما يخصهم وتركوا طيبته المتبقية لشذوذه ونشازه الفكري وتركوا ناشره يخسر لأنه راهن على الحصان الخاسر وهو الحصان الملون ولم يقف عند حدود الحصان الأبيض.

اشتغل الوشم ليصنع الصبغة ويشم المصطلح الذي يتعرض للفيروسات الثقافية بمزيد من الاستسلام لها والتسليم بها حتى صار المعنى مريضاً بها وبشكل مزمن.

أخذت بذور العنف تصحب السيرة الذاتية لليبرالية، حيث تماهت

مع الإمبريالية على مدى قرون شملت زمن الاستعمار كله، ثم تحالفت مع زمن العولمة بشقيها السياسي والاقتصادي حتى صارت الليبرالية ملعونة قدرياً بالإمبريالة والرأسمالية، وكلتاهما متوحشتان بشواهد من سيرتهما. وهذا ما جعل تشومسكي يقول بنظريته النقدية، حيث تأتي النيو ليبراليزم لتقول بأفضلية الربح على الشعب وتقدم الكسب المادي على حقوق الشعب، في تحالف شيطاني مع العولمة(37).

التفريغ المصطلحي

سنلاحظ أن الإمبريالية هي الخلاصة الثقافية للعنف الفلسفي، أي إنها أمعنت في تجريد مصطلح الليبرالية من كل ما هو فلسفي من قيمه الجمالية ومن ثم تحويله إلى قبحيات نسقية، ولا شك في أن الأفكار الكبرى لم تسلم قط في تاريخها كله من أن تكون حمالة وجوه من حيث إمكاناتها الدلالية ومن حيث إمكانات توظيفها وتوجيهها حسب الضاغط النسقي، وكذلك فإن الأفكار الفلسفية مهما عظمت وتسامت تظل إنتاجاً يحمل في طياته سمات الشخص الصانع لها والمفكر بها وخصائصه، وتحمل أيضاً عيوبه وثغراته الخاصة. ولقد لاحظ راسل أن البشر يميلون إلى استعباد الآخرين أكثر من ميلهم إلى منح الحرية للغير، كما أشرنا في مبحث الحرية المخاتلة، وهو ميل أنتج النظرية الكبرى في الثقافة البشرية، وهي نظرية الحرب. والحرب تأسست على مبدأ استعباد الغير واحتلال الأرض وتوسيع قدرات الأمة لتكون

---

(37) تشومسكي: **الربح مقدماً على الشعب، النيو ليبرالية والنطام العالمي الجديد**.

عظيمة وقوية، وإن كانت في أولها هي مسعى لحماية الذات والوقاية من خطر مفترض، ثم تحولت إلى معنى ثقافي تفاخر به الثقافة وتراه سنداً معنوياً ومادياً ومن ثم وجودياً لها، وإن الحرب أولها كلام ـ كما قال الشاعر العربي ـ أي إنها معنى ثقافي وقيمة بلاغية، وهي قيمة تتأسس عنها مشروعات الهيمنة عبر مظنة تحرر الذات.

لم تسلم الفلسفة قط من عيوب النسق، وهذا هو مشروع جاك ديريدا التفكيكي، ولم تسلم من التمركز المنطقي حول الخطاب وحول الذات، ومنذ جمهورية أفلاطون وحتى اليوم والفلسفة تمر بقرون تصبغها بالأثر النسقي، وقد أشرنا إلى ردة فعل المثقف اللندني ضد أطروحة جون ستيورات مل في ما يخص اضطهاد المرأة، وهذه علامة على الهيمنة النسقية في حروبية الثقافة لمصلحة التفحيل، ولن يسلم منها مل نفسه، حيث يتضمن خطابه عن الحرية انحيازات صريحة تقوم على تقسيم عنصري للبشر، يكون فيه شعب مختار يستحق الحرية والتطور وشعوب أخرى تحتاج إلى الوصاية والفرض الرعوي، وما كان مل بشاذ هنا فالقاعدة النسقية هي الأصل، وكل تفكير إيجابي يضمر من تحته سلطة بيضاء تظهر حين الحاجة لها، ولذا قامت أوروبا على نظرية مهمة الرجل الأبيض، كما في قصيدة كبلينغ ـ وذكرناها من قبل ـ، وقامت على شعار: نبشركم بالحضارة، حسب الجملة الساخرة لمحمود درويش.

هنا لن نعجز عن إدراك حقيقة التحول المفهومي الخطر في التبادل القسري بين معنيين هما: الليبرالية والإمبريالية، وهو تحول أخذ مرحلتين أولهما في تدشين كلمة الليبرالية لتحل محل كلمة الحرية ثم تستولي على كافة شروط المعنى وكأنما تحل محلها حتى لتصبح حالة ترادف قسري لا يمكن معه فصل كلمة الليبرالية عن كلمة

الحرية، ولا تقوم الليبرالية خارج معنى الحرية مما هو استحواذ دلالي تولت الفلسفة شأنه وحسمته لمصلحة المصطلح الليبرالي، وهذا هو التأسيس الجمالي والمثالي لمدلول ليبرالية، ولكن هذا فتح معنوي سيلحق به فتح آخر، وهو فتح سلبي، وذلك حيث تصاحبت الإمبريالية مع المصطلح وعلقت فيه، وتحركت به، مبشرة برسالة الرجل الأبيض، ومحولة معنى الحرية من قيمة ملونة ومتعددة إلى قيمة بيضاء وخصوصية ثقافية لبيئة جغرافية وتاريخية ولغوية، وهي بيئة أوروبا الغربية تحديداً، ومعها أمريكا الشمالية تحديداً، وهذه هي المضمار الثقافي والتداولي للمعنى الليبرالي ببعده الإمبريالي، ولا مفر من هذه العلاقة التي ظل التاريخ يؤكدها على مدى القرون الثلاثة الأخيرة، وآخر شيء لها ومنها هو مشروع العولمة حيث تتأكد بياضية اللون للمعنى الواحد، ومن ثم إمبرياليته النسقية المتصلة.

ومع أن أحد المعاني الأصلية لليبرالية هو الفردانية ولكن الذي صار هو حلول المؤسسة محل الفرد لتهيمن على المفعولية الليبرالية/ الإمبريالية، وفيها تمنح المؤسسة لنفسها حق الحرية المطلقة وتستعمل القوة والعنف بغطاء قانوني، في حين أنها تجرم العمل نفسه إذا كان معاكساً لمرادها، ولذا قال تشومسكي إن المبررات التي ساقتها أمريكا لضرب العراق، تقوم هي نفسها كمبررات لضرب واشنطن العاصمة[38]، بالمنطق ذاته وبالحجج ذاتها، وهذا ما يكشف عن المعنى الإمبريالي حين يحرف ويسرق المعنى الليبرالي ويحوره لمصلحة النسقية الثقافية الفحولية والعمياء.

جرى عملياً تفريغ مصطلح الليبرالية ثم شحنه بالمعاني

---

(38) *What Uncle Sam Really Wants*, 7-20.

الإمبريالية، ولذا جاءت مقولات بحثية كما طرح جونا غولدبيرغ عن الليبرالة والفاشية[39]، حيث يكشف عن المعنى الفاشي الذي تم تلبيسه على المعنى الليبرالي وتنفيذ كل الجدول الفاشي عبره في استمرار خطر لم ينته مع نهاية هتلر، ولم تك نهاية هتلر سوى نهاية للنظام السياسي وللرمز النازي فحسب، ولكن النسق الثقافي للظاهرة ظل هو المعنى المصاحب للممارسة الليبرالية المؤسساتية في النظام العالمي قديمه وجديده، كما هي مقولة غولدبيرغ معطياً لذلك أمثلة تغطي التاريخ الحديث لأمريكا وحلفائها الغربيين، مما يتفق مع كلمة تشومسكي كما أحلنا إليها. ومثل ذلك يقول بول بيرمان، عن الليبرالية والعنف[40]، حيث تحولت الليبرالية الغربية إلى خطاب في العنف المؤسس والمؤدلج والواعي كتخطيط وإرادة، مما هو تفريغ للمعنى الفلسفي لكلمة الليبرالية، وتحويلها إلى الصيغة السياسية غير النظيفة وغير المثالية وغير الأخلاقية، وينعكس هذا سلباً على المعنى الجوهري للحرية حيث تجري سرقة المعنى باستمرار لاستثماره ضد المخالفين والمختلفين عبر وصفهم بأنهم أعداء للحرية أو غير مستحقين للحرية أو غير مدركين لمعنى الحرية، وهذه كلها إحالات دلالية تعني الاستحواذ على المعنى وتخصيص مجاله بيد فئة محددة وحرمان من عداهم من حقوق هذا المعنى، ولذا قام الاستعمار في القرن الماضي وقامت العولمة في القرن الحالي، وجرى اضطهاد النساء قديماً وحديثاً وكسر الشعوب الأخرى ومحاربة الألوان المتعددة لمصلحة لون واحد يهيمن ويحسم ويقصي، وكل ذلك تحت دعوى

(39) J. Goldberg, *Liberal Fascism*.

(40) P. Berman, *Terror and Liberalism*.

الحضارة ودعوى المقولة التي تقول: لا بد من إجبار الناس ليكونوا أحراراً، ولكنها حرية يتم تعريفها حسب قانون المعنى الأبيض، وليس حسب مقتضيات الألوان المتعددة.

من شأن القوة المنبثقة عن الحيوية البشرية أن تستحوذ على المعاني مثلما تستحوذ على الأرض والمال، ومثال (الفيزياء اليهودية)[41] مثال ثقافي واقعي، والكلمة كانت تقال في مطاوي العقود الأولى من القرن العشرين، حيث بدأت القوى العظمى تفكر بتوظيف الطاقة الفزيائية لصناعة أسلحة دمار عظمى، ولم تكن النظريات الفيزيائية تهدف لهذا ولا تخطط له، وكل همها كان في كشف الطاقة النووية وتوظيفها علمياً ونظرياً في معامل العلماء لبحوث نظيفة، مع إدراكهم أن لها وجوهاً أخرى، وهي حالة تشبه حال الفلسفة ومبتكرها الأصلي عن مصطلح الليبرالية، وهو مصطلح لم يكن في خلد صانعيه أنه سيصبح ملوثاً مثل تلوث الطاقة النووية ونظريات الفيزياء، ولكن نظريات السلطة والقوة تمكنت من الفيزياء ومن الليبرالية معاً، وصنعت منهما القنبلة النووية والقنبلة الإمبريالية، وقد شاع بين العلماء مقولة تشير إلى الفيزياء اليهودية لأن أكثر من عمل في هذا الحقل هم من العلماء اليهود بقصد أو بغير قصد (ووكر، 47) وصارت القنابل خارجة من رحم العلم ورحم التنظير العلمي البحث الذي كان ينوي الخير للبشرية ولم يعلم عن القوى المستغلة لهذا الخير، تماماً مثل تفريغ معنى الليبرالية وتجريده من معناه الأول في الحرية النظيفة إلى معنى الإمبريالية، حيث يجري تصنيع معنى إمبريالي وسلطوي للحرية ولليبرالية حتى ليصبح سلاحا أخر رديفا لسلاح القنابل النووية.

(41) S. Walker, *Shockwave: Countdown to Hiroshima*, 47.

مذ تسيست الليبرالية توشمت وصارت في صف السيد الإمبريالي الأبيض، وتكلمت نيابة عنه لتدير الفضاء البشري مثلما أدارت المكتسب العلمي وأدارت المكتسب الفلسفي، وأدخلت المعاني في بوتقة (الإجبار الركني) وهو مصطلح في الأسلوبية يشير إلى العلاقة الذهنية بين الكلمات حيث يتأسس لها مخزن في المخ يربطها ببعضها، فإذا قلنا كملة تلميذ مثلاً جاء معها كلمات: مدرسة، معلم، منهج، امتحانات، الصحوة المبكرة، الطفولة، وهي تحدث بسبب الترابط الدلالي المتكون تبعاً للتذكر، مما يجعلها مركونة في زاوية خاصة من المخ وإذا جرى النطق بإحداها توالت الباقيات خلفه، وهذا هو الإجبار الركني، ولقد حدث هذا لليبرالية أيضاً، حيث تستدعي الكلمة كلمات من مثل الإمبريالية والرأسمالية والعولمة والهيمنة والثقافة البيضاء، والسوق الحر، حتى صارت حرية السوق أهم من حرية الإنسان ـ كما قال تشومسكي ـ وبذا صارت موشومة ومصبوغة بصبغة قسرية لا تفك عنها.

الليبرالية العربية

ربما تكون التجربة العربية مع مصطلح الليبرالية هي من أكثر الأمثلة سلبية من حيث ما حدث من تشوهات عميقة لمسار المصطلح، ولقد أسهمت الثقافة اليسارية في الستينيات وعلى إثر التخلص من المستعمر في خلق جو مضاد لما تحمله كلمة الليبرالية من ارتباط دلالي مع الغرب والإمبريالية والرأسمالية، وهذه كلها من الموبقات الثقافية في ذهنية تلك المرحلة، وظل العداء سافراً بين مصطلح الثورة، وهو المعنى اليساري للوعي الثقافي الموصوف بالتحرر والتحول القومي حينها، ومصطلح الليبرالية حيث كانت تعني

الخيانة الثقافية وممالأة الغرب المستعمر والقامع لإرادات الشعوب.

في ظل ذلك الضاغط الثقافي كانت كلمة الليبرالية معيبة ومنبوذة، وهذا ما يفسر لنا تجنب مترجم كتاب ألبرت حوراني، وهو كتاب في أصله الإنجليزي يحمل عنواناً ليبرالياً **الفكر العربي في عصر الليبرالية**، ولكن الترجمة العربية عدلت في مفردات العنوان لكي تكون كالآتي: **الفكر العربي في عصر النهضة**.

لم يشرح المؤلف سبب تحويله الكلمة من ليبرالية إلى نهضة، وكذلك فإننا نحن أيضاً لن نكشف المعنى فيما لو ظننا أن ذلك مجرد خيار من خيارات في وضع مقابل عربي، ولكننا في الواقع سنرى مدى تأثير الجو الثقافي على حس المترجم حين تجنب الكلمة الموشومة ولجأ لمفردة محببة أو في الأقل محايدة. ولقد تمت الترجمة بعد هزيمة 1967 مباشرة، أي في لحظة هي من أشد لحظات التوتر الثقافي ضد كل ما هو استعماري أو مصاحب للمعنى الإمبريالي، وهو جو لا يعطي راحة للمترجم لكي يستخدم في عنوانه كلمة تستفز جمهوره العربي وتعقد علاقة الكتاب مع المثقف والمثقفة في العالم العربي.

هذا امتحان ثقافي لمقام الكلمة في النفوس، ويعزز هذا القلق المعرفي المصاحب للمصطلح ما ورد في الكتاب نفسه من رصد لمسار المصطلح عربياً، حيث يتكشف التحول المضاد بل الرافض لمآلات هذا المصطلح، وبدأ ذلك من قصة الإمام محمد عبده مع المصطلح، حيث تأسست علاقة الإمام مع فرح أنطون، مبنية على مفاهمة ثقافية بينهما في طرح نظرية للتغيير السياسي والاجتماعي في الوطن العربي تكون مشروعاً تنويرياً يبني رؤية عصرية للدولة العصرية، ومضت الفكرة قوية بين الاثنين وعقدت بينهما صداقة شخصية مثلها مثل المؤالفة الفكرية، ولكن الاستمرار في المحاورة والمداورة جعلت

الإمام محمد عبده يرتاب من المصطلح ومن النظرية تبعاً لذلك، وما لبثت أن انكسرت العلاقة بين الاثنين لتتحول إلى فراق قطعي بين الأشخاص والأفكار، وتخلى الإمام محمد عبده عن المشروع المدني الذي يخطط له فرح أنطون، بما أنه مشروع يقوم على القطيعة التامة مع كل ما هو إسلامي وعربي، وتبدى المشروع وكأنما هو عملية تغريب تام، ومسخ ثقافي لتحويل مصر إلى قطعة أوروبية فكرياً واجتماعياً، وهذا ما أرعب الشيخ الإمام، وأدى به إلى قطع صلته مع هذه النظرية ومن ثم يعود لتقوية فكرته الأصلية في الإصلاح والنهضة بأسس تقوم على مقومات ثقافية نابعة من الثقافة العربية الإسلامية ولا تمسخها ولكن تعزز وتفعل قيم العدالة والحرية والحقوق، وهي أسس كلية وليست مستوردة ولا تتلبسها الشبهات، وهي شبهات تخالط مصطلح الليبرالية ونظرية أنطون في التغيير الجذري[42].

يتفق الطرفان على ركني العدالة والمساواة (حوراني، 305) وهما معنيان كليان يغريان بالاتفاق، ولكن الاختلاف يرد حين يكون تفسير النظرية بسياق غربي أو بسياق عربي، وهنا تأتي الفرقة، حيث يرى محمد عبده أن الدولة الإسلامية مشروطة بأن تكون دولة عدالة ومساواة، وهو أساسها الذي به تكون، وإن زالت الصفتان فهي ملك عضوض، يجب إصلاحه، ولكن أنطون يرى استئصال النظرية استئصالاً يستجلب نظرية الدولة بمفهومها الغربي مع القطع التام مع الجذر الإسلامي للدولة.

تم الفراق بين الشخصين وبين المصطلحين، وكذا افتراق رشيد

---

(42) ألبرت حوراني: **الفكر العربي في عصر النهضة (العصر الليبرالي)**، ص 303. (ترجمة كريم عزقول).

رضا مع صديقه وزميل رحلته فرح أنطون، وسلك كل طريقاً غير طريق الآخر، وهذا أول فراق بين المصطلحات أيضاً، وحلت مصطلحات النهضة والإصلاح محل كلمات العلمانية والليبرالية، وهو فراق ثقافي تمكن من السياق الذهني للكلمات وانعكس ذلك حتى على ترجمة الكتاب عربياً، حيث اختفت كلمة الليبرالية من الغلاف، وذلك بفارق زماني امتد عقوداً من السنين مما يعني أن المصطلح قد بدأ سيرته مع الوشم منذ زمن تلك المفارقة واستمر يتغذى بمزيد من الافتراق.

يغطي كتاب ألبرت حوراني سيرة الفكر العربي مع الليبرالية على مدى قرنين من عام 1798 إلى 1939، وهي سيرة تختصرها حادثة محمد عبده مع فرح أنطون، ولن يتحسن الوضع بعد ذلك كما سنرى في كتاب يصدر في ثمانينيات القرن العشرين وهو كتاب **مفهوم الحرية** لعبد الله العروي، وخلاصة الكتاب تنم عن نعي ثقافي لمصطلح الليبرالية عربياً، حيث لم يتحقق له سوى تاريخ من المسخ المعرفي والتداولي: «إن إنتاج الحقبة الليبرالية في التاريخ العربي إنتاج دعائي واستغلال ثقافي» ـ (العروي، 51) ـ وتقوم الثقافة العربية في فهمها لليبرالية على تصور مبتذل ومبسط (ص، 47)، ذاك لأن نظرية الحرية كما يقول العروي بحق: هي غاية في الأهمية وفي الوقت نفسه هي غاية في التفاهة ـ (86) ـ، ومن هنا تؤتى رحلة المصطلح إذ تعرض لعملية استيراد بدائية وساذجة. وهي ساذجة لأن الليبراليين العرب: يتغنون بالحرية وكفى، يرفعون شعارها ولا يتصورون أن تكون هي مشكلة عوضاً أن تكون حلاً لجميع المشكلات (ص، 53).

هل عجز العقل الثقافي العربي عن تمثل المعاني العميقة للحرية، أم أنه وصل متأخراً بعد انتهاء الحفلة، سؤال يجيب العروي عنه بقوله:

«إن الحرية الليبرالية لا تمثل نظرية بين نظريات الحرية، بل تنفي ضرورة تنظير الحرية، هذا هو الدرس الذي تمدنا به الليبرالية في كل زمان ومكان، نلاحظ أثناء العهد الليبرالي العربي ابتعاداً عن النظريات فلم تستعد نظرية الحرية حقها من اهتمام المؤلفين إلا بعد انتهاء العهد الليبرالي، بعد أن أوضحت التجربة أن الحرية الليبرالية متناقضة في ذاتها» (ص، 55).

هل كانت السذاجة هي المعنى المسيطر على الليبراليين العرب، هؤلاء العرب الذين لم يجرؤوا على التصدي للنقد الفلسفي لليبرالية واكتفوا بالشعار، وهو ما ينم عن سذاجة ثقافية فاضحة (العروي، ص 52).

هذه خلاصة يخرج بها العروي عن حال الليبرالية العربية التي لم تتحسن حالها منذ القرن الثامن عشر حتى مشارف الحادي والعشرين، كما تكشفت عنها الحال.

النموذج التداولي (السعودي)

لئن كان النموذج الليبرالي العربي ساذجاً ومشوهاً، فإن الحالة السعودية لم تحسن منه وربما زادته تشتتاً وفوضوية كما سنكشف هنا عبر رصد واقعي لمسار الخطاب، ولن يتسنى لنا هنا الرجوع نظرياً أو بحثياً لأي منجز بحثي لعدم وجود أي مرجعيات فكرية هنا، وكل ما سنجده هو:

1 ـ دعوى إعلامية غير محددة لا بشخوصها ولا بمقولاتها، حسب الشرط المنهجي، كما يقتضيه أي بحث عن قيمة معرفية. وهذه هي حال مقولة الليبرالية في الوضع الثقافي السعودي، حيث هي شعار هلامي بلا سند منهجي يدعمه ويؤسس له.

2 ـ قيام ردة فعل اجتماعية على تلك الدعوى، وهي ردة فعل لها خصائص وسمات ردود الفعل على أي حدث له طابع التحدي الثقافي، كما سنرى.

ولكي نتبين الصورة منهجياً لا بد أن نفرق بين أربعة مصطلحات بحثية في ما يخص الليرالية وهي:

1 ـ الليبرالية الفلسفية

2 ـ الليبرالية السياسية

3 ـ الليبرالية الاقتصادية

4 ـ الليبرالية الصحافية

وعبر المصطلحات الأربعة فإننا سنخرج الليبرالية الفلسفية من النقاش لانتفاء وجود أي مرجعية فلسفية أو معرفية فكرية في الوسط الليبرالي السعودي، وهو وسط افتراضي أصلاً. وفي كل ما يرد من حديث عن مثال سعودي عن الليبرالية فهو لن يكون في إطار النظرية ولا في إطار المعطى الفكري والبحثي، على عكس الحداثة مثلاً، حيث برزت منذ منتصف القرن الماضي بمنجزات إبداعية وثقافية في النصوص وفي الأفكار والنظريات، ولقد فصلت في أمرها وأمر موجاتها الثلاث من قبل بكل أبعادها النظرية والإنجازية[43]، وهو ما لم يحدث لليبرالية، حيث لا أثر لأي خطاب فكري ولا لمنجز ثقافي يمكننا الرجوع إليه لتشريحه تحت عنوان الفلسفة أو الفكر.

أما الليبرالية الاقتصادية فلا شك بوجودها منذ قيام الدولة مع

---

(43) كتابي: **حكاية الحداثة في المملكة العربية السعودية**، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء/ بيروت 2004.

بدايات القرن الماضي، حيث قام الاقتصاد على النظرية الليبرالية، ولم تظهر نظرية الاقتصاد الإسلامي إلا متأخرة جداً وكانت البنوك الإسلامية ممنوعة في السعودية، حتى إن بنك فيصل الإسلامي، وهو يحمل اسم ملك البلاد لم يفتح له فرع سعودي، وتأسس البنك وعمل خارج السعودية ومثله مثل العمل المصرفي الإسلامي كله حيث ظل غير مرخص له رسمياً، ولقد بدأت البنوك المحلية أخيراً تخصص أقساماً فيها تحت مظلة المعنى الإسلامي، بينما ظل الأصل هو الاقتصاد الحر، في كل شأن اقتصادي ومصرفي. ومن هنا فإننا سنخص الاقتصاد وحده بصفة الليبرالية بعد أن نستبعد أي صفة فلسفية لأي خطاب ثقافي سعودي في ما يخص المعنى الليبرالي، وكذا سنستبعد الليبرالية السياسية، إذ ليس في المملكة أي تنظيم حزبي أو نقابي ولا حتى أي تكتل تنظيمي تحت صفة ليبرالي، ولقد نشأت بعض تنظيمات قومية ويسارية وإخوانية في المملكة ولكن لم ينشأ قط أي تنظيم ليبرالي، لا علناً ولا سراً[44].

وما دمنا قد استبعدنا الليبرالية الفلسفية والسياسية، وقلنا بوجود الاقتصادية فإن السؤال يأتي عن هذه الدعوى عن ليبراليين سعوديين، وأين نضعهم، خاصة أننا لا نتحدث عن حركة المال والأعمال، ولكننا نتحدث عن مسائل الرأي والتفكير والنظريات.

هذا سؤال لن نجد له جواباً ما لم نبتكر له إطاراً يساعد على تصوره، ولقد عملت هنا على طرح مقولة: (الليبرالية الصحفية)،

---

(44) **عن تجربة التحولات في السعودية يمكن العودة إلى: عبد العزيز الخضر: السعودية سيرة دولة ومجتمع، قراءة في تجربة ثلث قرن من التحولات الفكرية والسياسية والتنموية،** الشبكة العربية للأبحاث والنشر، بيروت 2010.

وهذا هو أقصى ما يمكن أن نتصوره من أجل صناعة نقاش عن ليبرالية نصفها بالسعودية، وهو مصطلح افتراضي لا أكثر، وقامت الحاجة إليه لأن الموضوع كله موضوع افتراضي، يقوم على ما يشبه الإشاعة الفكرية أكثر من كونه حقيقة معرفية صلبة، ولنا أن نتصور مقولة كالليبرالية ونحاول تخصيصها بوصف محلي مع أنها لا تحمل أي مرجعية فكرية لا من حيث المقولات ولا من حيث وجود شخوص من الممكن أن ننظر في أعمال لهم، بحثية وثقافية، تحت مسمى المعنى الليبرالي، وكل ما نجده هو مقالات صحفية لها طابع اليومي والخدماتي وتشبه آلافاً من غيرها مما لا يصف نفسه بالليبرالي، وهي نوع من المقالات عرفتها الصحافة السعودية على مدى ستين عاماً تقول الشيء نفسه وعلى درجات متفاوتة من الشجاعة والمواجهة، مما هو شأن صحافي عام وممارسة كتابية يومية معهودة ولها تاريخ اجتماعي طويل، غير أن فئة غير متجانسة من الكتاب صارت تميل إلى ترديد كلمة (ليبرالي) واصفة نفسها وكتابتها بهذه الصفة، وهذا ما جعلني ابتكر هذا النوع الافتراضي تحت اسم (الليبرالية الصحافية) وهو ليس سوى إلزام منهجي لا أكثر، لكي لا أبادر بنفي الصفة من أساسها لعدم تحققها إلا على سبيل الادعاء فحسب.

في البدء جاءت كلمة الليبراليين وصفاً لبعض السعوديين على ألسنة الصحفيين الغربيين منذ ستينيات القرن الماضي، وسببها أن ممثلي الصحف الغربية حين يأتون إلى المملكة في وقت كانت الأمور على درجة عالية من التحفظ في الكشف والبوح، وكان الصحفي يجد أمامه رجال الدولة ورجال المؤسسة الدينية، وهما فئتان واضحتان، ولكنه خارج هاتين الفئتين كان يلاحظ بعض رجال يتكلمون بأقوال تختلف عن الرسميين وعن المشائخ، وهنا لا يجد

صفة يصف بها هؤلاء، ولم يكن لهؤلاء الناس أي غطاء تنظيمي أو مصطلحي، ولذا يلجأ الصحفي الغربي إلى معجمه الخاص فيسمي هؤلاء بالليبراليين، أي إنهم ليسوا رسميين وليسوا شيوخاً، ولكنهم لا صفة لهم، وهذا يعني أن الليبرالية صفة من لا صفة له، لأنهم لا يقولون عن أنفسهم إنهم إسلاميون ولا يقولون إنهم حداثيون ـ مع وجود الحداثة بوصفها مصطلحاً وممارسة فكرية وثقافية، ولكنهم لا ينتمون إليها معرفياً ولا إنتاجياً، ولذا صاروا خارج إطار التوصيف ـ ومن هنا جاءت الليبرالية لتصف غير المتصف ولتصنف غير المصنف، وتسمي من لا اسم له.

ظلت كلمة ليبرالي تصف هذا الفراغ المصطلحي في الثقافة السعودية، ولم تكن القضية تعني أحداً، ولم تنتقل التسمية إلى البيئة السعودية، وبقيت خارج الحدود وعلى ألسنة غير السعوديين، بينما ظل التقسيم الثقافي سعودياً في حدود صفات المحافظة والإسلامية، من جهة، والحداثة من جهة أخرى في مقابل المؤسسة السياسية والدينية، وهذا هو المتصور الثقافي العام، وكان الناس يرفضون التسمي بالليبرالية لأسباب تختلف بين فئة وأخرى، حيث هي غير مقبولة من الإسلاميين ولا من اليساريين ولا من الحداثيين، ولكل سببه الخاص، ومن أهم هذه الأسباب وأخطرها هو ارتباط الليبرالية بالإمبريالية، وكما كررنا في هذا الفصل فإن الليبرالية مذ تسيَّست توشمت، وحين تحولت لتصبح أحزاباً سياسية ونظرية في السياسة والاقتصاد صارت موشومة بعيوب هذه الحقول، ولم يبق سوى الليبرالية الفلسفية وهي ما لم يبرز في ثقافتنا العربية، ولا السعودية، ولم يتأسس خطاب عربي فلسفي يركن إليه وينتسب إليه، ولذا ظلت الليبرالية محبوسة في وشمها الإمبريالي، ومنه كان النفور من الاتصاف بها.

وحدثت أشياء نتجت عن تلاشي مصطلح الحداثة في الخطاب المحلي سعودياً، ولقد حدث هذا حينما أشبعت الحداثة دورها ودخلت مع زمنها الثقافي إلى مرحلة (مابعد الحداثة) وهذا أربك الخطاب المحافظ لإيجاد خصم ثقافي مستهدف، حيث يستعين المحافظون على وصف الممارسات التغييرية بصفة تكون عنواناً لصياغة النقد المعارض والمنافس، ولغياب الصفة الحداثية التي سادت على مدى ثلاثين عاماً هي العقود الأخيرة من القرن الماضي، وهو غياب أزال الشعار الذي يصف الخطر على الأمة بوصفه تربصاً من صناعة الحداثيين، وفي ظل هذا الفراغ جاءت صفة أخرى تساعد على ربط الشيء بالشيء وتبني نظرية جديدة في التوصيف الثقافي، وحضرت صفة الليبرالية.

هي الليبرالية إذن، صفة قالها الصحفيون الغربيون لمن لم يكن لهم وصف ولا تسمية، وظل هذا لعقود، ثم هي صفة يقولها الإسلاميون وصفاً لفئة كانت تخصها بكلمة حداثة، فلما تلاشت المقولة جاءت التسمية كإنقاذ مصطلحي لوصم مجموعة من الناس بهذه الصفة، ثم الإحالة إليهم بتفسير كل حدث تحت هذه التسمية مع افتراض وجود تنظيم سري أو شبه علني يقود خطاهم، ويقف وراء كل حدث اجتماعي وسياسي وإداري يثير شبهات المحافظين، ويهرعون لتفسيره بهذه التسمية التي تجعل الذهن يركن إلى أن السبب صار واضحا وليس لغزاً إدارياً أو فكرياً.

من زمن الصحافة الغربية التي تحيل إلى معجمها لتسمية الأشياء حسب متصورها الذهني إلى المحافظين المحليين الذي طلبوا بديلاً اصطلاحياً للحداثة حين أعجزهم الإقناع بأن الحداثة تملك كل خيوط اللعبة، وأعجزهم إثبات الدعوى أن الحداثة تنظيم سري يسعى لقلب

أنظمة التفكير الاجتماعي والقطع مع تراث الأمة[45]، حين استنفدت الخصومة مع الحداثة دورها جرى استلاف المصطلح الذي لجأ إليه الغربيون ليكون مصطلحاً سلفة يريح التفكير ويفسر المعميات.

تقبل عدد من الشباب الصحفي السعودي هذه التسمية وطربوا لها مع أنهم يسلمون وقت المجادلة بأنها تسمية لم يتسموا بها ولم يختاروها وصفاً لهم، ولكنهم وقعوا فيه بسبب خصومهم من المحافظين الذين ظلوا يصفونهم بهذه الصفة حتى لحقت بهم وسلموا بها، وهذه اعترافات متكررة قال بها الليبراليون الذين توسموا بهذا الوسم[46]، وهي هنا تسمية جاءت من خارج أصحابها لتتلبسهم عن تسليم وليس عن بناء معرفي وفلسفي.

من الواضح هنا أننا لا نتحدث عن أساس فكري ولكننا نتحدث عن ظاهرة ثقافية في صناعة التسمية لمن ليس له تسمية، وهذا يؤكد لنا الطابع السجالي والنزاعي للمصطلح، ويبيِّن لنا أنها لعبة مصارعة ثقافية بين فئات اجتماعية تختلف في وجهات نظرها وفي تفسيرها

---

(45) ورد هذا في شريط مسجل شاع وانتشر عام 1988، ولم يكن يحمل اسماً لصاحبه، ويقوم الشريط على ارتجال ثقافي غير منهجي فيه غوغائية انفعالية وغير علمية، وكأنما هو خطاب في الشائعات ولكنه ترك مفعولاً تشويهياً خطراً جداً لمّا يزل أثره، وتبعه كتاب بعنوان **الحداثة في ميزان الإسلام** لعوض القرني، كان مجرد تكرار لما ورد في ذلك الشريط، وهما معاً من صنع صورة تشويهية للأشخاص وللنظريات دون وعي من أي منهما لأي جانب معرفي أو منهجي عما يتحدثان عنه.

(46) قالها عبد الرحمن الحبيب في مداخلة على قناة العربية في 14/ 12/ 2011، على إثر محاضرة لي قبلها بيوم في جامعة الملك سعود عن (الليبرالية الموشومة) وجا ء قول آخر من عبد الرحمن الوابلي في مداخلة مع برنامج البيان التالي في قناة دليل بتاريخ 14/ 12/ 2011.

للأحداث، وهي كلها وجهات نظر غير جذرية، أي إن الجميع في صف بيئي واجتماعي واحد، ومن تحت السقف الكبير هم يختلفون على أمور لو تمعنا فيها لوجدناها تدور في حقل التفاصيل اليومية وليست في المبادئ الكبرى، ولا هي على مستوى النظريات ولا بناء المعرفة والفكر، وفي كل حالة تمعن لما يقوله ويكتبه كل طرف من الأطراف تحت صفة الليبرالية ستجد أنك تحلل مضامين مقالات صحفية بكل ما في الطابع الصحافي من يومية ومباشرة ومعنى مضمر ـ فحسب ـ يقوم على شيء واحد أكيد وقطعي هو: ردة الفعل.

إنها تصف لك ما تتركه الحوادث والقرارات والوقائع من ردود فعل بشرية تتباين وتتنوع، كما يتباين ويتنوع أي رد فعل، سوى أن الأمر هنا استعار لنفسه صيغاً أكبر من حجم الخطاب وتسمى بالليبرالي، إما لأن صاحبه لا صفة له، كما جرى من الصحفيين الغربيين في الستينيات وما بعدها في وصفهم لبعض السعوديين، أو حين ترك المحافظون كلمة الحداثة ووجدوا أمامهم فراغاً مصطلحياً فأخذوا من الغربيين صفة ليبراليين ورأوا فيها حجة على تعاضد تآمري بين الغرب وهؤلاء الشباب، ومن هنا أطلقوها على المخالفين لهم، ووجدوا ضالتهم في وصف هؤلاء بزوار السفارات، وهي الصفة التي ظلت تطلق في كل مناسبة وفي كل موقف مواجهة، وصدرت رواية بهذا العنوان تعتمد على صور ذهنية سالبة في وصف المجموعة الليبرالية تحت حبكة حكائية[47].

هذا سينقلنا إلى جانب خطير جداً من الحكاية وهو جانب لن نجده في الخطابات والمقالات لأنها أمر صحفي مضاميني لا يشكل

---

(47) محمد صالح الشمواني: **زوار السفارات**، منتدى المعارف، بيروت، 2010.

مادة بحثية، ولكن الخطر الذي نشأ من هذه السجالية هو خطر المخاتلة الرومانسية وصناعة الصورة، كما سنقف عليه، في المبحث التالي.

المخاتلة الرومانسية

لاحظنا ما ذكره العروي عن مأزق الليبراليين العرب بناء على سذاجة فهمهم لحقائق المصطلح الفلسفي الأساس لمفهوم الحرية، وقال إنهم: «يتغنون بالحرية وكفى، يرفعون شعارها ولا يتصورون أن تكون هي مشكلة عوض أن تكون حلا لجميع المشكلات» (ص 53)، وهذا مأزق يتكرر عند المدعين لليبرالية في السعودية، وأنص على صفة المدعين لأن الواقع البحثي لا يكشف عن أي وجود جوهري لهم، لا من الناحية المعرفية ولا من الناحية التنظيمية، وكما أشرت فهي ليبرالية صحفية ليس أكثر. ولن نعجز عن إدراك حالة (المخاتلة الرومانسية) من وراء هذا التسمي الذي ينقصه الأساس الفكري والثقافي لشروط المصطلح ومعمقاته.

تبدأ الحالة بوصفها ردة فعل على التيارات المتشددة دينياً وهيمنة هذه التيارات ثقافياً ومجتمعياً، وهذه الهيمنة هي التي صنعت زمن الصحوة[48]، وفيها وجدت الصحوة ضالتها لإثبات نفسها ثقافياً عبر

(48) عن الصحوة وزمنها من الممكن النظر في: ستيفان لا كرو: زمن الصحوة، **الحركات الإسلامية المعاصرة في السعودية**، ويقوم على شهادات مع الناشطين في المجتمع الثقافي السعودي في العقدين الأخيرين من القرن الماضي (مع ما يشوبه من خلط وتوسع مبالغ فيه في النقول، مقابل غياب منهجي في التحليل وفحص المادة العلمية ومصادر القول وتأسيسات الخطاب.

المواجهة مع الحداثيين، وكانت الحداثة هي التي تغطي المشهد الثقافي في العقود الثلاثة الأخيرة من القرن الماضي، وكانت قوية بأطروحاتها ومنجزاتها وبشخوص المتسمين بها، غير أنها كانت خطاباً في النخبة وللنخبة ولم تتجذر في الطبقات الاجتماعية العامة، وحين قامت قيامة الصحوة ضد الحداثة سادت التهم الموجهة للحداثيين بوصفهم بالتنظيم الخطير فكرياً ومجتمعياً والعامل على مسخ البلد فكراً وهوية وتاريخاً ومعتقداً، وتم تصديق هذه التهم لأن المجتمع الكبير لا يملك الوقت ولا الرغبة في قراءة الكتب النقدية المتبحرة في النظريات ولا قراءة شعر حداثي يطغى عليه الغموض والتعتيم الدلالي، ومن هنا سرت الشائعات بتآمرية الجمع الحداثي وخطره بما إنه تنظيم سري وبخطاب معمى يهدف إلى نسف البنية الاجتماعية من أعمق أعماقها كما صار في الشريط والكتاب وقد ذكرناهما، وهنا قامت قيامة الثورة الشعبية والهيجان الجماهيري ضد الحداثة.

تبدى الوضع تبعاً لذلك وكأن الصحوة قد احتلت المشهد الثقافي والمنبري في البلد، وتوالى حضورهم حتى صار حضوراً يتحكم بالقرار الرسمي، حسب ظاهر الحال، وهذا أحدث رد فعل مضاد يحاول استرداد خيط اللعبة بشده باتجاه رافض لهذه الاحتواء الثقافي والرسمي، في حين ذابت النظرية الحداثية مع مرحلة مابعد الحداثة، ولم يعد الحداثيون هم من يتصدر الواجهة، وهنا بدأت فلول الحداثة وبقاياها، وفلول اليسار وبقاياه، تحاول العودة إلى المواجهة وعبر هذا عن نفسه بصيغتين تبناهما جيل شاب نهض على صدى الحداثة، وهما جيل الرواية وجيل المقال الصحفي.

ظهر جيل الرواية من منتصف التسعينيات الماضية، ومع مطلع القرن الحادي والعشرين، وتركت الرواية أثراً ضخماً جداً في الاستقبال

الاجتماعي، وجرى خض المجتمع بعد أن ظهرت البنات والشباب وأخذوا يبوحون بالمكنون والمستور، وهذا لن يكون سهلاً على مجتمع محافظ يؤمن بالستر بوصفه قيمة أخلاقية ومن العيب كشف أسرار البيوت أو نقل الكلام من المجالس، أو كشف حال الأهل أمام الغرباء، أو البوح عن المعاصي بدلاً من زجر مقترفيها. هو تحد شاب وجريء وجديد[49]، ولذا تمت مواجهة الخطاب الروائي بزجر قوي ولكنها مواجهة لم تتمكن من قمع الخطاب السردي ولم تخفف منه، وانتهت الحال بتسليم اجتماعي حول الرواية بما أنها خطاب محايد مثله مثل الشعر، بناء على قاعدة يقولون ما لا يفعلون، واكتشف المجتمع أن الرواية مهما تجرأت ليست هي من يغير وليس بيدها عصاً سحرية تقلب الأوضاع، وهي مجرد خطاب مجازي بصيغة سردية وحكائية، ولذا جاءت من بعد ذلك روايات أشد جرأة وأكثر تحرراً من سابقاتها، ولكنها لم تحدث أي ردة فعل ومرت على أنها نص معروض لمن يرغب وليست نصاً يقوم مقام المنشور التحريضي أو التغييري. وهنا أخذ السرد مكانه بجانب الشعر بما أن الاثنين مجاز لا يؤاخذ قائله.

وفي تزامن مع هذه ظهر جيل شاب صار يكتب المقالة الصحفية ويدخل مع عالم الكبار سناً من الكتاب المترسخين على مدى عقود، وظهرت صحف جديدة أبرزها صحيفة **الوطن**[50] مع مطلع القرن الحادي والعشرين، وهي صحيفة جاءت مهووسة بنظرية المنافسة مع الصحف السابقة ومهووسة بنظرية ثقافة الصورة، وما يتضمنه ذلك من

---

(49) كتبت وجهة نظري حول ظهور الرواية في مجتمع محافظ في مقدمتي لكتاب: طامي السميري: **الرواية السعودية، حوارات وأسئلة وإشكالات**، دار الكفاح، الدمام 2009.

(50) صدر أول عدد من جريدة **الوطن** في 30/ 9/ 2000 في مدينة أبها.

سمات السرعة والمباشرة والتلوين والكلمة الصورة بوصفها ذات ألوان وخطافة للعين بلمحة خاطفة، وتبنت الجريدة أقلاماً جديدة لجيل شاب من الكتاب والكاتبات، ووجد كل من الطرفين ضالته مع الآخر ونشأ خطاب في الإثارة وفي الجراءة لجذب النظر لهذا الجديد من جهة ولصناعة موقع للخطاب من بين الكراسي المحجوزة سابقاً لأقلام أخرى عتيقة كانت تمتلك المشهد كله. وتزامن هذا مع مرحلة الصورة والفضاء وظهور الشاشات الثلاث (التلفاز، والحاسوب، والجوال) أي ثقافة الشاشة، كما أشرت إليه من قبل(51)، وهي الثقافة التي غيرت صيغ التواصل البشري وأخضعت الثقافة كلها لنوع مختلف يقوم على ثقافة الصورة والثقافة البصرية.

كأنما الجرة قد انكسرت وخرج المارد عبر بوابة الرواية أولاً ثم عبر المقالة الشابة وحل هذا محل الموجة الحداثية السابقة، وجاء معه توق نحو الحرية، حرية الكلمة وحرية الفكر.

هنا جاءت الحريتان (حرية التفكير وحرية التعبير) وهما حق وصحيحتان، ولكنهما يحتاجان لتسمية ولم تكن التسمية موجودة بعد تلاشي مصطلح الحداثة، والذي حدث كما قلنا هو أن الشيوخ الصحويين الذين قاموا ضد الحداثة هم من صنع التسمية وقدمها هدية مجانية، والشيخ الذي ألف كتاباً ضد الحداثة هو نفسه من قدم محاضرة عن الليبرالية أسند إليها كل ما كان يقوله سابقاً عن الحداثة(52)، ذلك

---

(51) في كتابي: **1 ـ الثقافة التلفزيونية 2 ـ الفقيه الفضائي**

(52) عوض القرني: محاضرة عن الليبرالية في ندوة خاصة، في مدينة الرياض وتمت تغطيتها في الصحف والمواقع بتاريخ 2/ 7/ 2010، وفيها قال كل ما كان يقوله من قبل عن الحداثة.

لأنه كان يبحث عن جسد من أي نوع ينسب إليه ما في جعبته من صفات، أي إن الصفات كانت موجودة عنده صنعها ونسخها منذ حربه على الحداثة ولكنه لم يعد قادراً على تلبيسها لمصطلح انتهى استخدامه، ولم يكن لدى الشيخ وعي عن نظريات مابعد الحداثة، وكذلك لم تكن لتفيده كلمات من مثل التغريبيين ولا من مثل العلمانيين، وقد استخدمها شيخ من قبله، كما أن كلمة العلمانية صارت شديدة الحساسية في المجتمع السعودي لأن المعنى العام لها يحيل اجتماعياً إلى الكفر، وهذا صعب من استخدامها خشية مغبات الاتهام للآخرين بالكفر، وما يتبع ذلك من إثم شرعي، وكذا مغبات قانونية إذ يحق للمتهم أخذ حقه قضائياً بتهمة القذف، ومن هنا كان لابد من كلمة لا تصل بالأمر إلى هذا الحد وتكون مماثلة لكلمة الحداثة من حيث القدرة على إسباغ صفات عليها تعطي المعاني المرادة وتساعد على المناورة في ما بين المقصود والموحيات الدلالية، مع شحن المصطلح بكل ما في الجدول المفترض من القائل وخطته السياسية والثقافية في صناعة الخصم وتخويف المجتمع منه لكي يظل الجميع تحت حماية هذا الغائر على الأمة والثقافة والتاريخ، لأن الحامي للأمة هو هذا الشخص تحديداً حين يكشف عن المتربصين بالأمة ويسميهم بوصف فعلهم، ويلتقط لذلك شواهد يتم تجميعها من حوادث الصحافة والإنترنت. وسيساعده الواقع بأمثلة تبني الخيال وتعمر الصور الذهنية، مثل ما فعلته رواية **زوار السفارات** في تقابل متصل في تصنع الحبكة بمساعدة من الأطراف كلها. وهي أطراف لا يبخل المتهمون بنقديم أمثلة يومية تعين من أراد توصيفهم بكل صفات السلب والتردي.

جاءت كلمة الليبرالية من الخصوم وتقبلها بعض من جيل المقالات كما ذكرنا، لأنهم ومن طرفهم أحسوا بمظلة لفظية

ومصطلحية مغرية بما لها من تاريخ عالمي يشير إلى روح الثورة والتغيير المضاد للمحافظة، ومن ثم يصبغ مقالاتهم وأسماءهم بصبغة ظنوها عصرية، مع أنها عجوز أسطورية تبلغ من العمر ثلاثة قرون، ولكن الفراغ الاصطلاحي لا يتيح مجالاً للاختيار، ولم يكن مصطلح الحداثة ميسورا وإلا لقالوا بعبارة مخاتلة مثل: الحداثيون الجدد، ليميزوا جيلهم،ولكن منع من هذا وعيهم بأن الحداثة مشروطة بالمعرفة بنظريات معقدة وبنصوص قوية، وهذا أمر لا يتوفر بمقالات صحفية ليس فيها غير الحماس الشبابي والتطلع لحرية شخصية في النقد الاجتماعي والتعبير عن الرأي ولا تصل من وراء ذلك لأي بعد أو عمق فلسفي ولا تنظيري.

صارت المخاتلة الرومانسية بحبكة من طرفين وبشواهد من الطرفين، فالمحافظون وجدوا ضالتهم في اختراع خصم تنسب له كل الشرور، والشباب المكشوف مصطلحياً وجد ضالته في كلمة تبدت له سهلة ولا تحتاج لعناء، ويكفي أن تقول لتشعر أنك حر. وانتهى الأمر.

هكذا بدت الصورة، وهي تكرار لما لاحظه العروي عن الليبرالية العربية في تصورها الساذج لمعنى الحرية حيث تنساق النفس إلى الوهم أنها كلمة سحرية تحمل حلولاً نهائية لكل المشاكل، ولم تصل أفهامهم لإدراك المعنى العميق والشائك لما وراء الكلمة من مغبات معرفية معقدة وإشكالية، ولقد عرضنا لشيء منها في هذا الفصل، وكذا في الفصل الثاني، مما هو خارج المدرك الرومانسي.

هذا أمر نتج عنه فراغ معرفي وثقافي وهو فراغ فتح مجالاً عريضاً وخطيراً لصناعة الصور الذهنية في ظل غياب الهوية الفلسفية للمعنى، وطغى المعنى الذي تنتجه الظنون على المعنى الذي تنتجه المنجزات، كما سنرى في المبحث التالي.

صناعة الصورة/ منطقة الفراغ الاصطلاحي

تحولت حالة النموذج الليبرالي في السعودية إلى قيمة سردية، بمعنى أن النسق الثقافي لها صار يتشكل حسب صيغة الحبكة الحكائية، والسبب الرئيس في ذلك هو أنها تحركت في منطقة الفراغ الاصطلاحي، وهو فراغ له وجهان:

1 ـ تراجعت مصطلحات مهمة كانت تعمر الفضاء الثقافي من مثل الحداثة/ التنوير/ النهضة/ اليسار/ العروبة (القومية). ولكل واحدة منها سببه في الغياب، ولكن الجامع بينها هو أن هذا غياب عالمي وليس خاصاً ببيئة دون أخرى، وكذلك هو أن المرحلة الثقافية عالمياً هي مرحلة (المابعد) من حيث القيم الاصطلاحية: مابعد الحداثة/ مابعد البنيوية/ مابعد الكولونيالية/ مابعد العولمة ـ كما طرحنا في الفصل الأول ـ، ومقولة المابعد هي استجابة وتوصيف ثقافي لحال العالم الذي تعدد حتى لم يعد ممكنا وصفه بصفة واحدة ولم يعد دمجه في مصطلح واحد، وصار الكون البشري صحن سلطة، ولم يعد بوتقة صاهرة، ونظام البوتقة الصاهرة هو ما كان يسعى إلى استقطاب العالم في مصطلح واحد أخاذ وموحد ومغر للمحاكاة والتقليد، ولقد حدث ذلك سابقاً حين كانت الحداثة مصطلحاً كلياً يتسمى بها الكون الثقافي، مع تعدد في التعريفات، ولكن الكلمة توحد المطامح والتطلعات كونياً وفي كل البقاع، وفي السياسة كان اليسار يجر وراءه عقول البشر وعواطفهم في تضاد مع معنى أخر كلي أيضاً هو الرأسمالية وما خصصته لنفسها من مصطلحات منها أو أبرزها مصطلح الليبرالية والعالم الحر، في مقابل تصوير العالم الاشتراكي بأنه مقيد وغير حر. والمهم هنا هو أنها

مرحلة لمصطلح كلي يعم ويستقطب هنا وهناك وتبدى العالم كله تحت قيادة المصطلحات حسب كتل الاستقطاب الكوني والكلي.

أما في مرحلة ثقافة الصورة فقد صار الكون الثقافي في المابعد وفي منطقة التعدد غير المحصور، حيث نطقت الهوامش وتحركت وبرزت كل الفروق والألوان والسحنات الثقافية وتلاشت فرص الاستقطاب الكلي، ومن هنا تكسر المتن تبعا لبروز الهوامش وسقطت النخبة تبعاً لبروز الشعبي. (لن يغيب هنا ما قلناه بتركيز وتوسع عن مسعى العولمة لفرض تصور كلي يستغل الفراغ لمصلحة القوي المهيمن، وهي لحظة ثقافية تراجيدية ولا شك، ونتج عنها احتقان ثقافي كان موضوع معظم مباحث كتابنا هذا).

في وسط هذا التغير الجبار وقعت الليبرالية في مأزق لأنه مصطلح ينتمي للماقبل وليس للمابعد، ويحمل معه كل تاريخه الماضي بأثقاله كلها، وحدث مع هذا أن فئات أحست بحاجتها لمصطلح تتسمى به، ومن هنا وقعت في لعبة المخاتلة الرومانسية، وتمت الخدعة الثقافية حين يصنع الخصوم مصطلحاً لك وتقبله أنت من دون أن تكون قد أسست له فلسفياً ولا عملياً، وتنقصك شروط هذا التأسيس من حيث نقص التأهل المعرفي ونقص الإطار العملي والتنظيمي، وهنا جاء المصطلح في منطقة الفراغ، وجرى تبنيه من دون التمعن في شرطه ولا في مضمونه، بل من دون وعي به يكفي لاستحقاقه.

هو مصطلح محمل بالدلالات السابقة وينتمي لزمن الماقبل في تناقض مع زمن المابعد، وهو أيضاً من تأسيس الخصم وليس من صناعة المتسمي به، وهذا ما جعل صورة المتسمين به تتحرك ذهنياً في منطقة الظنون وليس لها وجود مجسد في أي صيغة من الصيغ عملياً أو فكرياً.

تحركت منطقة الظنون مغزولة بخيوط من صناعة الذات نفسها، وجاءت حكايات الليبراليين في السعودية لتصنع هي بنفسها صورتها الذهنية السلبية، وهنا جرت عمارة الظنون بالقصص والحكايات، وكلها من نسيج أيدي الليبراليين أنفسهم، وجرى فعلياً تثبيت الوشم الاصطلاحي الملتصق بقوة نسقية عليهم وعلى أسمائهم الموصوفة بهذا الوصف.

تولى الليبراليون في السعودية تشويه صورتهم وتسويق الوشم على ذواتهم بوقائع قالوا بها، ولقد طارت الصحافة وشاشات النت بصنائع الليبراليين بأقلام ليبرالية، وبين يدي أكثر من عشرين شهادة من مثقفات ومثقفين من المتسمين بالليبرالية، وكلها نوع من الفضائح الثقافية التي تكشف عن ضحالة فكرية وعن سلوك مشين مع بعضهم، مما حدا بهؤلاء المثقفين والمثقفات إلى الخروج الإعلامي والبوح بشهاداتهم وشهاداتهن ضد الممارسات التشويهية للمعنى الليبرالي المزعوم.

كانت شهادات النساء هي الأخطر حيث ظهرت إعلامياً ومن سيدات مرموقات بأسمائهن ومواقعهن، وتحدث خمس مثقفات بكلام يعطي صورة خطيرة جداً عن سلبية المجموعات الليبرالية مع المرأة جنساً وثقافةً وعقلاً وقيمة إنسانية، ولقد ظهر ذلك في مقالات نشرت في الصحف السعودية في أوقات متفرقة امتدت على مدى بضعة أشهر، وفي كل يوم وآخر يظهر مقال من نوع أو آخر يقوم على فضح مخز عن سلوكيات تزيد من تشويه صورة مصطلح ليبرالي، ولن ننسى هنا أنه مصطلح قد جاء سلفة ثقافية من الخصوم حيث قال به الإسلاميون واصفين فئة من المثقفين وتقبل هؤلاء بالوصف تسليماً وليس تأسيساً.

كانت الضربات عنيفة حينما جاءت من مثقفات لهن مقام بين في الإعلام السعودي، وكانت أوجاعهن بالغة التأثير في الذهن الاجتماعي وتعزز معهن ما كان يقال عن الاستهتار والاصطياد تحت دعوى المصطلح، وظهر المصطلح وكأنما هو لعبة استهتار وليس قيمة ثقافية ولا سياسية[53].

وسبق هذا كله شهادات على الدرجة نفسها من الخطورة والتوشيم، منها حلقة من البرنامج الجماهيري، طاش ما طاش، بثت في رمضان (26/ 5/ 2008) بعنوان (ليبراليون ولكن) وفيه صورة درامية عن شباب سكارى يقولون كلمات كبيرة في التغيير الكوني ورسم خارطة العالم، يقولون ذلك وهم يترنحون سكرا وعربدة، وحين وقعت مشكلة لواحد منهم كان يصدق المقولات ويتحمس لها ولزملائه، ثم حدث أن وقع في مشكلة مع مقالاته أدت إلى منعه من الكتابة بسبب مقال جريء استقى معانيه من صحبه السكارى. وانقطع رزقه بعد منعه من الكتابة وفصله من الجريدة لجرأته، وهنا اكتشف أن صحبه الليبراليين انفضوا من حوله وتخلوا عنه، وتركوه لفقره وجوعه، وانتهت السهرة الليبرالية بخيانة الصداقة والتخلي عن المبادئ والضحك على سذاجة الصديق المخدوع بالعناوين الرنانة.

---

(53) من المثقفات اللواتي خرجن إلى العلن ولهن مواقع بارزة ثقافياً ورمزياً: سمر المقرن وأميرة القحطاني ومضاوي الرشيد ونادين بدير ووداد خالد، وأمثلة على المقالات انظر: **الجزيرة** 13/ 11/ 2008 لأميرة القحطاني، والدكتورة مضاوي الرشيد: **القدس العربي**، تاريخ 30/ 1/ 2011، ونادين بدير: **جريدة الرأي العام** الكويتية، في 9/ 4/ 2011، وتولت وداد خالد نشر تغريدات في حسابها على تويتر تحدثت فيها عن خبرة مريرة لها مع المتسمين بالمصطلح وكأنما هو قناع يغطي على العيوب ليس إلا.

كتب هذه الحلقة واحد من أبرز المتسمين بصفة ليبرالي سعودي[54]، وساقها في حبكة درامية ساخرة وعميقة ومعبرة، وتركت هذه الحلقة أثراً عميقاً في رسم صورة المستهتر والعابث والمزايد لتكون صيغة ثقافية وصورة ذهنية عن الليبرالي السعودي مكتوبة بقلم أحد الليبراليين.

تتعزز هذه الصورة يوماً بعد يوم بشهادات من الداخل الليبرالي نفسه، وجاءت محاضرة لأحد الأكاديميين الليبراليين عن الليبرالية السعودية وحصر ممارساتهم بشرب الخمر والتنابز القبائلي ومن ثم التضارب بالسكاكين وهي صيغة اعتمدها الباحث في دراسته ليصف بها التشوهات المستخدمة تحت مصطلح الليبرالية ولينهي بحثه واصفاً لهذا الليبرالية السعودية بالاستهتار والعبثية والضياع[55]. ولم يمض وقت حتى صرح واحد من أكبر الرموز الوطنية في البلد، ويراه الليبراليون بمثابة الأب الروحي لهم، وقال في تصريحه إنهم مجرد (دشير)[56]، وهي كلمة شعبية تعطي منظومة من المعاني السلبية في الاستهتار والانتهازية والعبثية، ثم صار هذا الرمز ينأى بنفسه عن استخدام كلمة ليبرالية لما تعرضت له من تشويه على يد مدعيها وصار يقول إنه إصلاحي ويؤكد الكلمة، حيث يحسم أمره مع المصطلحات ويتخلص من الوشم.

تبعا لما قلناه عن منطقة الفراغ الاصطلاحي وعدم توفر التأسيس

---

(54) هو الدكتور عبد الرحمن الوابلي.

(55) الدكتور تركي الحمد: ونشرت المحاضرة في **مجلة عالم الفكر**، الكويت، كانون الثاني/ يناير، 1998.

(56) هو الأستاذ محمد سعيد طيب وقد شاعت هذه الكلمة حتى صارت اقتباساً ثابتاً في كافة المداخلات الإعلامية.

الفكري والعملي، مع الإصرار على استخدام مصطلح بعينه وربط هذا المصطلح بالحالة الذهنية الاجتماعية فإن خطاب الظنون يتعزز هنا مع كل واقعة تشهد بموحيات الصورة الذهنية المرسومة والتي ظلت تترسم بجهود من أصحابها وبفعل منهم يتبعه شهادات من داخلهم وصيحات من النساء المثقفات وما يشهدن به من حالات سلب خطيرة جداً، وكأنهم يرثون موقف جمهور جون ستيورات مل من ممارستهم لاضطهاد المرأة وتحقيرها عقلياً وجسدياً، كما أشرنا قبل، وهو يعود معنا هنا بشهادات المثقفات وبمقالاتهن.

هم يمعنون في إنتاج الصورة السلبية ويتبعها ما يظهر في الصحافة السعودية من مقالات يكتبها كتاب يصفون أنفسهم بالليبرالية ثم تتضمن مقالاتهم عنفاً فكرياً ضد المخالفين لهم حتى بلغ بهم الأمر بالمطالبة بإغلاق محطات فضائية وتكميم أفواه كتاب وإيقاف برامج وكذا طالب بعضهم بإيقاف محاضرات في جامعة الملك سعود، وعم على لغتهم طابع الضغينة والكراهية والضيق بالنقد ومنع الحوار والمناقشة، مع جنوح مفضوح للاستقواء بالسلطة والتماهي معها، حتى لا تجد أبداً لمعنى الحرية سوى أنها حرية ذاتية يتمتع بها القائل ويحرم غيره منها[57]، وعند أدنى اختلاف تتكشف الضغائن بأبرز صورها كما وضح أحد مثقفي الليبرالية ناعياً على صحبه سوء مسلكهم.

---

(57) أمثلة على هذه المقالات انظر: «الصحوة الموشومة»، جريدة **الحياة** في 29/ 12/ 2010، وكذا: «فتوة»، **الحياة** 28/ 12/ 2010، مثله: «فوكو ياما والخلايق نياما»، **عكاظ** 19/ 12/ 2010، وكما هو ملحوظ من العناوين فهي عينة على مراهقة ثقافية وسوقية تعبيرية، وفي مقابل هؤلاء خرج عدد من الكتاب كاشفين عن تصرفات قمعية خبروها من هذه الفئة، ولك أن تنظر الدكتور محمد القويز، **الرياض** 23/ 12/ 2010، وخالد الغنامي، **الشرق** 7/ 3/ 2012، =

عبر هذا كله تعززت صورة الليبرالي المستهتر ووجد الخصوم مادة تكفي لإظهار المصطلح حاملاً لكل الموبقات الثقافية تحت صيغة الوشم اللاصق في الكلمة.

لم يزد هذا قضية الحرية ومفهومها في مجتمع محافظ سوى التشويه والتأثير السلبي على مشروع التغيير الإصلاحي وهذا يقتضي تعطيلاً ثقافياً خطيراً جداً، حين يجري استخدام المصطلحات بصيغة انتهازية واستهتارية، ولا يكون من يدعي المصطلح مؤهلاً علمياً وأخلاقياً لشرط النظرية ولا لتمثلاتها، وهذا هو الذي يحدث فعلاً مع مجاميع الادعاء الليبرالي.

وليس أدق من تغريدة أطلقت في تويتر تقول: «الليبراليون والمتشددون في السعودية مثل عجينة الصلصال، شكلوا أنفسهم على أهوائهم ثم تحجروا»[58].

= إضافة إلى شهادات إعلامية من منصور النقيدان (حزيران/ يونيو 3009) في برنامج إضاءات على قناة العربية، وكذلك حزام العتيبي وصالح الشيحي والدكتور صنهات العتيبي، على موقع التواصل الاجتماعي (تويتر)، حيث جاؤوا بشهادات بوح وفضح عن تجربة مباشرة وواقعية، وكل ما ورد في هذا الهامش وفي الإجالات السابقة هو بأقلام كتاب وكاتبات ليبراليين من حيث التسمية ومخالطين للبقية، مما جعل المجتمع ينظر إلى قوله بوصفه وثائق تكشف الحالة، ومن ثم ترسخ الصورة.

(58) قالتها مضاوي العبد الله من جدة في حسابها في تويتر، بتاريخ 18/ 4/ 2012، وأراه وصفاً يصور حالهم فعلاً.

الفصل الخامس

الإنسان (شبه) الحر

ليس حراً

الإنسان ليس حراً
الإنسان ليس عبداً
الإنسان (شبه) حر

بين هذه المعادلة الثلاثية ما بين الحرية والعبودية سيمر الإنسان في تاريخ من سيرته البشرية وفي تاريخ من سيرته الرومانسية، ما بين واقع حدث ويحدث باستمرار، وما بين صور حالمة يتوق إليها. ولكي نشق طريقنا عبر هذه المعادلة (الإشكالية) لابد أن نشير إلى تمييز جون ستيوارت مل بين (حرية الإرادة) من جهة، والحرية المدنية والحرية الاجتماعية، من جهة ثانية[1]، على أن حرية الإرادة حق قد يتبدى لنا وكأنما هو حق أولي ومطلق يتمتع به الإنسان ويمارسه، ولا شك في أن كل واحد منا يظن ذلك وربما يجزم به، خاصة في ما لو قلنا إن المرء يملك إرادته الخاصة والشخصية، وبالتالي فهو حر في قراره الذاتي بمعنى حرية الإرادة، وفي مقابل ذلك فإن الحرية المدنية

(1) J. S. Mill, *On Liberty*, 7.

والحرية المجتمعية ستكونان بالضرورة توافقيتين، وسينطبق عليهما قول جون لاكريه: لقد تنازلنا عن حريات كثيرة كي نكون أحراراً[2]، وذلك أنك لن تعيش في خلية اجتماعية إلا عبر توافقية سلوكية، ذوقية ومعاشية ومصطلحية فكرية، ولن يسلم لك العيش مع أي خلية صغرت أم كبرت إلا عبر نوع من التوافق، وهو توافق يقوم على تنازلك عن أشياء لكي تحصل على أخرى، وكذلك تكون حال الطرف الآخر الشريك معك في كسبه منك وتنازله لك عن شيء من أجل شيء، وهذا هو المعيار الأول للحرية المدنية الاجتماعية وهي شبه حرية وليست حرية، وبمقدار توازن هذا (الشبه) يكون المعاش أقرب للسلمية والأمان، وكل خلل فيه يهدد السلم والأمان ومن ثم يعرض معنى الحرية للخطر لأن الأقوى في لحظة الصدام هو الذي سيفرض معناه ومصطلحاته، ولكن هذا الأقوى لن يكون مطلق القوة لأن هناك بالضرورة قوة أخرى أقدر منه أو في الأقل منافسة له، وهي إما قوة واقعية أو قوة متربصة، من مثل المعارضة العلنية أو المضمرة، وللمعارضة بنوعيها دور في لجم قوة القوي ولو رمزياً إن لم يكن واقعياً. وكل حساب يعمله القوي لمعارضيه فهو تقييد نفسي ومادي لحريته المتوهمة، مما يعني أن القوي والسيد هو أيضاً شبه حر وإن تبدى أنه حر ومتسيد، تماماً مثل عبودية السجان للسجين لأن السجان مقيد بسجينه ولو تحرر السجين تحرر معه السجان، وكما قالت مي زيادة مرة: أيها الرجل حررني كي تتحرر[3].

---

(2) وقفنا عليه في الفصل الربع مفصلاً.

(3) عن قول مي زيادة وأقوال مماثلة انظر: عبد الله الغذامي، **المرأة واللغة**، المركز الثقافي العربي، 1995، الفصل الأول.

وكما إن مل استخلص حرية الإرادة لتكون هي الحق الأول للإنسان لكنه يرجع ليلاحظ بحق أن الإرادة هي نفسها قيمة إشكالية لأن إرادة الغالبية هي التي تسود وتقود التصور[4]، وتبعاً لهذا فسيجري باستمرار أن تكون الإرادة معنى ثقافياً، وما يتقرر ثقافياً على أنه إيجاب وحسن وجيد فسيكون هو المعنى السائد والمتحكم، ولذا فإن ما نظنه إرادة شخصية ذاتية لن يكون سوى معنى ثقافي تم إنتاجه حسب مكونات النسق الثقافي للبيئة التي أنت منها أو لبيئة أخرى تكون تأثرت بها وأحسست بقربها لمرادك، وبالتالي فالإنسان يميل لخيارات يتجه نحوها ويندمج فيها وستكون هذه الخيارات بمثابة الإرادة الذاتية له، ولكنها في عمقها هي منتوج ثقافي وربما نسقي أيضاً، ومن هنا فإنها شبه حرية وليست حرية تامة، وتنطوي على تنازل من نوع ما، مهما تبدت وكأنما هي إرادة مطلقة وتامة الحرية، ولن يحدث أبداً أن نجد شخصاً يحمل رؤى وقيماً أو حتى ذائقة لا يشاركه أحد فيها، وتشارك القيم بين شخص وآخر يعني أنها ليست من خاصية هذا ولا ذلك ولكنها منتوج مشترك وسابق على الفرد ومن ثم يكون الفرد منساقاً لهذا السابق عليه وهو تابع رمزي له. وكثيراً ما تستعبد الأفكار الإنسان وتدير حركته وبصيرته، وكلما ازدادت الفكرة غرابة ونشازاً وخروجاً على البيئة المحيطة ازداد التعلق بها لدرجة الموت من أجلها، وهذا نوع من الأفكار يدخل عادة تحت مسمى حرية الإرادة، ولكنها إرادة مصنوعة مسبقاً وليست إرادة ذاتية مهما أوهمنا أنفسنا بذلك.

لن تسلم الحرية من قيد يقيدها، وفي المعتاد فإنها تتقيد بقيدين، أحدهما القانون والثاني الرأي العام، ومع الرأي العام تأتي الأعراف

---

(4) ibid., 10.

والتقاليد، وهي تمثل الطبيعة الثانية للإنسان، وكثيراً ما تكون بدرجة الطبيعة الأولى ـ كما يقول مل ـ[5] وذلك لقدرتها على التحكم بالناس حتى لكأنما هي غريزة وليست مجرد أعراف تكونت مع الزمن وتوارثها اللاحق عن سالفه، ولا تفتأ المجتمعات البشرية تنتج أعرافها وتقاليدها، وكلما استغنت عن عرف وضعت بدلاً عنه عرفاً آخر يملك الدرجة نفسها من السلطان على الناس أذواقاً وأفهاماً.

لذا تكون مسألة الحرية الفردية هي مسألة شائكة حتى لتظن أنها غير موجودة أصلاً، ولذا جاءت الملاحظة المنهجية في أن كل جرعة عالية من الديموقراطية هي أيضاً جرعة عالية في تقييد الحرية[6]، ولكنه تقييد ثقافي وليس استعبادياً، وهذا هو الفارق عن الدكتاتورية، حيث يكون القيد الدكتاتوري ذا مصدر فردي تعنتي وقسري ويكون عادة مصدراً لخطر يتربص لحظة الانقضاض على السيد بوصفه طاغية يجب الخلاص منه كواجب أخلاقي ومعاشي، بينما الديموقراطية ستقيد الحريات من حيث إنها استجابة لصوت تنظيم المعاش المشترك، وهذا يعيد لنا نظرية الرأي العام وتساوقه مع ثقافة البيئة وهي بالضرورة ثقافة عرفية ستفرز أعرافها عبر اختياراتها وسيكون الرأي العام طبيعة ثانية أو بمنزلة الطبيعة الأولى، وكل ما هو قار في الرأي العام سيكون أخيراً هو الخيار السياسي وهو من سيكتب القوانين ويقررها، وسيكون قيداً على الحريات.

وتبعاً لروسو وهيجل فإن منع الإنسان من عمل ما لا يعني أنه غير حر[7] أو أنه صار عبداً ومضطهداً، وذلك أن المجتمعات تعطي

---

(5) ibid., 11-12.

(6) D. Harvey, *Neoliberalism*, 193.

(7) ميشيل مان: **موسوعة العلوم الاجتماعية**، 393.

منعاً لأمور تسميها غير رشيدة أو ضارة أو خطأ، وهي كلها مصطلحات تفرزها البيئة الثقافية وتصنع تبعاً لها قوانينها مثلما تصنع تصوراتها وأحكامها الرمزية على الناس وعلى التصرفات، ومن ثم فهي تفعيل ثقافي وديموقراطي يقيد الإنسان ويربطه بشرط البيئة والثقافة، ويجري تسمية ذلك بالقوانين وهي صورة عملية لتجلي مفاهيم الرأي العام الذي هو بدوره نسق ثقافي، يتكون مما يسمى عادة بالأعراف والتقاليد وتكون قوانين بما أنها رأي عام أنتج سياسة وزعامة عبر خيارات، وتمثله صناديق الاقتراع.

إن كل من يعتقد أنه سيد وأن الآخرين عبيد له هو في الحقيقة ليس سوى عبد مثلهم غير أنه أقوى منهم ـ فحسب ـ، أي عبد أقوى من عبيد فاستعبد من هم أضعف منه أو سلموا له بالسيطرة عليهم، والقضية كما يقول روسو هي أن الإنسان ليس حراً ولكنه (شبه حر)[8]، وقد يتبدى أن الإنسان يولد في الأصل حراً، ولكن الحال أن كل شخص يولد حسب وضع أهله، فهو يولد في الظرف العائلي لأبويه، وبمقدار ما لهما من حرية أو عبودية فإن المولود يستقبل حياته على الدرجة نفسها من التناسب الاجتماعي والثقافي، ولذا فإنه يولد داخل نظام ذهني يظل لاصقاً به مثل ظله، وهذا ينسحب على كل الأنظمة الاجتماعية التي تعكس درجات النسق الثقافي التي تتولد فيه الأفكار، تماماً كميلاد الإنسان في عائلة، والفكرة أيضاً تولد في عائلة ثقافية، ولذا تتقيد بالشرط الثقافي، ومن هنا فإن نظريات الحكم والدولة تقع في خدمة المصالح الكبرى لمن يستخدم هذه النظريات[9]، وهو أمر

(8) J. J. Rousseau, *The Social Contract*, 51.

(9) Ibid., 50.

لاحظه جون ستيوارت مل حين أدرك أن الرجل الأبيض يصبغ النظرية الثقافية بصبغته حتى لتصبح (الحرية) نظرية سياسية في صناعة الربح والكسب الذاتي[10]، وكأنه بهذا يلهم تشومسكي أخيراً بمقولته: الربح مقدماً على الشعب، وتشومسكي يربط ذلك بالليبرالية الجديدة في تزاوجها الشرير مع العولمة[11]، وإن كان تشومسكي ركز هنا على الليبرالية الجديدة إلا أن مل قد أدرك من قبله أن الليبرالية كنظرية في الحرية ليست هي نفسها حرة، وهي في الواقع شبه حرة، حسب درجة الظرف الذي يجري توظيفها فيه، تماماً كما إن الإنسان نفسه ليس حراً إنما هو شبه حر أو هو عبد أقوى من سائر العبيد.

إن للإنسانية تطلعاتها العليا التي لا تختلف عليها، وذلك على مستوى الضمير الكلي للثقافة ـ وليس الفرداني حيث في الفردانية تختلف الأمور ـ وهذه المقاصد العليا هي: العدالة والحرية والمساواة والتعددية الثقافية، وهي شروط جوهرية ليس للمتخيل البشري فحسب وإنما ـ أيضاً ـ لتحقيق أي درجة من التوازن في المعاش المشترك، ولا يتم الأمر في أي منها ما لم تبدأ المعادلة من نقطة التعدد الثقافي، والتراضي على هذه سيوجه التفكر حول معاني وحقوق الباقيات، ومنه تنشأ فكرة المساواة التي ستعني هنا قبول الآخرين بوصفهم حاملين لسمات وخصائص تعود إليهم، ولا يصح لي أن أجبرهم على التماثل معي وأدعي هنا أنني أطرح مقولة في المساواة، وتبعاً لهذا فستكون الحرية نابعة من مصدر التعدد ومن اختلافات المختلفين حقاً وواقعاً،

---

(10) J. S. Mill, *Representative Government*, collected Works xix 412 and B. Willson, 154.

(11) N. Chomsky, *Profit Over People, Neoliberalism and Global Order*. وله ترجمة عربية مذكورة في قائمة المراجع.

وفيه ستكون الحرية بمقدار ما تقبل أن تكون حرية الآخرين مثل حريتك، إنها قيمة تفاوضية وتنازلية، وكلما حررت غيرك صرت حراً مع أحرار، في مقابل أن تكون حراً مع عبيد حين تصر على حريتك الخاصة ولا تعبأ بما تجره دعواك هذه من ضرر على غيرك بشراً أو بيئة، مادياً أو معنوياً، وهنا ستقوم التعددية الثقافية بكامل ما لها من خصائص ومن تداولية، أي ستكون مثل جون لاكاريه في قوله: لقد تنازلنا عن حريات كثيرة لكي نكون أحراراً.

هنا تتحقق المعاني الأصلية للديموقراطية بوصفها معنى تفاوضياً يقيم حقوق التنوعات والاختلافات من دون خضوع للطغيان الفردي ولا المؤسساتي من أي نوع بأن يختص بدور لا يشاركه فيه غيره، أو يأخذ حقاً له من دون شرطية تفاوضية مع الوسط الافتراضي للمعنى المشترك بين أطراف متعددة.

من أدق ما يمكن ملاحظته في حياة الإنسان أنه يدخل في نظام من العلاقات العامة منذ لحظة ميلاده، حيث تتسلمه الأيدي لتصنع منه كائناً بشرياً يتوافق مع بيئته بدءاً من اللباس ونوعية الرضاعة وسريره الذي يتمدد عليه وامتداداً للمعاني التي سيكتسبها مع كل مفردة يتعلمها، وهي معان تحمل النسق الثقافي لبيئته تماماً كلون الملبس والاسم الذي يمنحه له والداه والمدارس التي سيختارانها له، مثلما اختارا المنزل والجيران وجاء معهما أطفال الحارة والحالة الاجتماعية التي ستظل معه، وهذا يضاف إلى الجينات التي ورثها عن أجيال قبله وتحمل خصائص على جلده وعلى ذهنه وعلى غرائزه، وهو هنا لا يولد حراً وإنما (شبه حر)، وبعد ذلك تتولاه الأنساق الثقافية، حيث تحركه مهما تحرك وأينما تحرك، ولن يتحرر من نسق إلا ليدخل في نسق آخر عبر الاستضافة الثقافية أو المعاشية، ولقد قال الجاحظ إن

الأدب هو عقل غيرك تضيفه إلى عقلك، وهي مفردات لا تعني الأدب والعقل ـ كما هي التصورات المعجمية ـ ولكنها تعني الثقافة والنسق، نسق غيرك تضيفه إلى نسقك. ولذا سيكون الذهن البشري مخزناً متحركاً من الأنساق قديمها وحديثها ونخرج من هذا إلى ذاك، حتى تلك التي نصنعها بجهدنا ستتحول إلى نسق لمن يرضى لنفسه أن يكون مريداً لنا مثلاً.

إن المسافة بين لحظة الميلاد ولحظة استيلاء النسق على الوليد ضئيلة جداً، وتأتيه مع يدي القابلة التي تجر جسده لإمبراطورية الأنساق، ولن يجد المرء منذ تلك اللحظة أي موقع على وجه الأرض يستطيع أن يعيش فيه خارج دائرة البشر، أي نوع من البشر قل أو كثر، مما يعني أن حريته سترتبط بالضرورة بحريات أخرى، وكما ينقل ويلسون: لو حصل كل واحد من البشر على حريته الكاملة لما بقي حر واحد على وجه البسيطة[12].

هنا تزاحم الحريات كتزاحم الأنفاس وهي تجربة مرت بها البشرية حين تركت الهواء حراً من دون تدخل وتقنين، ولكنها اكتشفت أن حرية التدخين تفيد واحداً وتقتل غيره بأعداد لا تحصى، ولذا جرى تقنين الهواء ومنع التدخين في الأماكن العامة، وكذا هي حال الحرية بما أنها حق لا مرية فيها، لكنها تقع في المرية بين حق وحق وحرية وحرية وهنا تكون الحرية مثل السجائر، ولها فضاء عام مشترك لا تملك إلا أن تكون فيه تنازلياً، وهكذا تنازلنا عن حريات كثيرة كي نكون أحراراً (شبه أحرار. . . !!). وستظل صفة شبه الحر تتحرك بدرجات تتفاوت حسب المقام الظرفي والثقافي للمحيط الذي

---

(12) الفصل الرابع، مدخل الفصل.

تقع فيه، وتدخل في حال من التفاوضية الثقافية، كما سنعرض له في ختام هذا الفصل في مبحث بهذا العنوان.

الحضانة النسقية

مثلما يجري للجنين حين يخرج من رحم أمه ليتولاه النسق على يد القابلة والأيادي الأخر من بعدها وبالتوالي، فإن النظرية أيضاً تمر برحلة مماثلة، وهذا جرى لنظرية الليبرالية وعلى يد قابل (وليس قابلة)، وهو جون ستيوارت مل، وسنرى أن كل بذور معاني الليبرالية كانت من مزرعة مل الإيجابي منها والسلبي.

ولم يغب عن بال مل منذ البداية أن معنى الحرية هو معنى مراوغ ومهما بدت عليه من ملامح الإغراء بمعنى أنه خلاص سياسي وأخلاقي اجتماعي، إلا أن تداوليته تجعله شيئاً آخر مختلفاً وغير قار لا ظرفياً ولا معرفياً، وفي كل مرة يقوم نظام تنظيمي لحياة البشر، فإن الذين يديرون الأمور ليسوا هم الفئات المحكومة، أي إن طبقة تحكم طبقات أخرى وبشراً يديرون بشراً آخرين وهؤلاء ليسوا هم أولئك، وإن تبدى أن تلك هي خيار لأولئك، وعلى وصف مل فإن الحكومة الذاتية لا تعني أبداً أنها حكومة كل فرد لنفسه، وإنما هي حكومة بعض على بعض وبالأحرى هم بعضُ بعضٍ على كل الآخرين، وإرادة الناس هي في الحقيقة إرادة بعضٍ على من عداهم، أي إرادة الأكثر فاعلية من الأكثر تحركاً واستفادة من الظرف، وكلمة الغالبية تعني أن طرفاً معيناً تمكن من جعل نفسه أكثر قبولاً لدى الآخرين لكي يبدو بصفته ممثلاً للكل، ويتملك هذه الصفة بنجاحه في ادعائها حسب مهارته بما أنه نجح في كسب هذا المعنى لنفسه[13]. وهذا كما سبق

(13) مل، 10.

أن أشار إليه مل ونشاهده في كل تجربة بشرية هو ما يفسر قيام معارضة تعارض أي حكومة ديموقراطية، وهي عملية تبادلية تحفظ نظام الحكم الديموقراطي من الوقوع في براثن الاستبداد القطعي، أو من التعرض لثورة تقضي عليه، وهذا مفيد حقاً ويبقي على نظرية المشاركة قائمة ومستمرة، ولكنه في الوقت ذاته يشير بقوة إلى المعنى الجذري لمصطلح الحرية بما إنه مصطلح شائك، وأي نظام سياسي مهما بلغت نظريته في الحرية من العلو والصفاء ستظل هي حرية شبه حرية، كما هو التأسيس النظري لأطروحتنا في هذا الفصل، وذلك بما أن حكم الشعب لنفسه لا يعني بحال حكم كل فرد لنفسه وإنما هو نظرية في معنى الغالبية، وهو معنى متحرك ومراوغ كما ألمح مل وكما تكشفه الوقائع العملية، وكلما نجحت فئة للعب دور الغالبية فإنه سيكون نجاحاً لحيلتها الثقافية (السياسية والاقتصادية) ونجاحاً لمهارتها البلاغية، ونحن نرى كم تلعب هاتان الصفتان معاً: البلاغة في الحملة الانتخابية مدعومة بانتهاز الفرص الظرفية، مع حنق الناس من الحكومة القائمة بسبب عجزها عن حل مشاكلهم أو تنفيذ وعودها، حتى جاءت مقولة إن الانتخابات هي تصويت ضد وليست تصويتاً مع، أي هي مسعى لإزاحة الحزب الحاكم وبحثاً عن آخر يعطي وعداً يرجى تنفيذه، وبين هذا وذلك يكون مفهوم الغالبية ومفهوم حكم الشعب لنفسه ومفهوم الحرية كلها مفاهيم متحركة ودائمة التبدل والتغيير في مواقعها.

هذا هو المعنى بقيمته الأولى كما طرحه جون ستيوارت مل، وهي معنى بشري وثقافي لا يفسد النظرية ولا يجعلها في موقع متساو مع الدكتاتورية، وستظل النظرية الديموقراطية هي الخيار الأمثل والأكثر واقعية للمعاش البشري، بما أن الديموقراطية هي أفضل

السيئين كما قال تشرشل مرة، وذلك لأنها الأقدر على كشف عيوبها وذلك يعطي فرصاً مفتوحة لعلاج الخلل متى ما ظهر. لكنه لا يعني بحال أنها خالية من العيوب.

لكن ما نقصده من عنوان هذا المبحث حول (الحضانة النسقية) هو أن جون ستيوارت مل حين طرح نظريته عن الليبرالية كان يعمق المعنى الذي يجعل الكلمة رديفة دلالية ومصطلحية لمعنى الحرية، وكأن الحرية هي الليبرالية حصرياً، وقد جرى هذا فعلاً بما أنه متصور ثقافي، ومن هنا نزعم أن مل في كتاباته إنما كان ينثر بذوراً خصبة وأخرى سامة وكلها في داخل جوف النظرية.

اختلط السام والخصب عند مل وظلت البذرة السامة تظهر ما بين فينة وأخرى لكي تخطف المعنى وتحيله لمصلحتها، وهذا ما حدث مع الليبرالية الجديدة (Neoliberalism)، ولقد عرضنا في الفصل الرابع لخصائصها الاحتكارية واللاإنسانية وكيف خطفت معنى الحرية لتحوله من معنى ثقافي وإنساني لتجيره لمعنى حرية السوق ونظرية العولمة، وهي بهذا قد استلت من كتاب التاريخ بذوراً كانت موجودة أصلاً عند مل نفسه، وهو تحول مستمر بين ما كان يسميه برتراند راسل بالليبرالية المبكرة (الفصل الرابع) إلى الليبرالية الجديدة بنسختها التاتشرية الريغانية ثم في استقرارها في النسخة الأمريكية حسب تعبير معجم أكسفورد[14]، وهو ما تكشف عنه طريقة كتابة الكلمة بالإنجليزية الأمريكية.

---

(14) انظر **معجم أكسفورد** وما ذكره عن طريقة كتابة الكلمة حسب الإملاء الأمريكي للكلمة (Neo) بدلاً من الإملاء الإنجليزي (New) واستتبعه تغير جذري في المعاني والمفاهيم، وإن كانت بذور ذلك هي عند مل من الأصل.

وحينما نتكلم على البذور السامة عند مل فإننا نشير إلى كلام له يصدر عن عنصرية مقيتة، حيث يقسم البشرية والمجتمعات بين متقدم ومتأخر، ويستخدم كلمة البربرية ويصف فئات بعدم نضجها وأنها محتاجة لوصاية وزاد بأنها لا تعنيه حين يناقش نظريته في الليبرالية وفي حكم الشعب لنفسه[15]، وهذه أفكار لم تفارق الفكر الفلسفي منذ **جمهورية أفلاطون** حين طرد الشعوب الأخرى من غير سادة أثينا، وسماهم عبيداً، وطرد النساء والفنانين من حلمه الجمهوري، وهي تتكرر مع جون ستيوارت مل، في كلماته المشار إليها هنا وفي ما حدث لكتابه عن اضطهاد النساء حيث تم رفضه من المجتمع اللندني والسخرية منه على الرغم من ليبرالية المجتمع المزعومة حينها[16]، وذلك لأن النظرية ظلت حاملة لبذور التسمم فيها.

وحينما نسمح لنظرية بأن تميز بشرياً وطبقياً بين فئات مجتمعية أو أجنبية عن المجتمع فإننا لن نقف حينها عند حد في تحيزاتنا التمييزية، وإن لم تكن نظرية الحرية (والليبرالية تبعاً لها، خاصة مع مل ومن تابعه) نظرية إنسانية لكل من هو إنسان وإنسانة، فإن النظرية حينها ستجنح لنوع من الدكتاتورية خاص بها، وهذا ما جرى لجمهورية أفلاطون حيث صار كتاباً في الجمهورية الدكتاتورية، وجرى مع كتاب مل حيث صار حاملاً لبذور سامة أفرزت لنا أخيراً ما تسمى باسم الليبرالية الجديدة، وهي نظرية في الفرز البشري وفي فرز الخصائص الذاتية للبشر، وقد أعلت النظرية هذه من شأن الجشع والطمع والأنانية ورأتها صفات أساسية للبشر ومن ثم ارتأت توظيف

---

(15) Mill, 16-17.

(16) عرضت لهذه القضية في الفصل الرابع.

الصفات لتفعيل نظرية السوق الحرة، وقالت بضرورة تفعيل هذه الأحاسيس لتحريك رغبات الإنسان وإدخاله للسوق ودفعه للمضاربة مما يطلق عقال رأس المال ويحرك الرغبات فيه ويعمم الهوس برفع الرصيد وينتهي هذا بأن ينطلق السوق ويزدهر الاقتصاد الرأسمالي الحر، ولا عبرة بمن يتخلف عن هذا الركب ويصيبه الضرر والخسارة لأنه سيكون بشراً ناقص الإرادة وضعيفا ولا عزاء لهؤلاء ولا دخل للدولة في مواساة الضعيف والتوقف عنده لأن هذا يعطل حركة الحياة، ولذا لا بد من إضعاف الدولة وإبعادها عن التدخل بحركة السوق وترك السوق يدير نفسه.

هذا فرز نظري وسياسي جعل الليبرالية الجديدة تتقلص لتكون مجرد نظرية في الهيمنة وفي الفرز الطبقي والثقافي وفي الاحتفال بأسوأ أخلاق البشر التي ظل الناس يكرهونها وجاءت النظرية لتجعلها أساساً فلسفياً لها، وصارت عيوب النفس البشرية هي التي تقود مسارات السياسة والاقتصاد وتصنع المصطلحات.

ظلت بذور أفلاطون وحفيده المتأخر (مل) تقبع من تحت التربة الثقافية لتمارس المعاودة مرة تلو أخرى حتى ربطت الليبرالية الأولى بالإمبريالية والاستعمار لشعوب محتاجة لوصي عليها، حسب عبارة مل، وهي الأمانة التي يحملها الرجل الأبيض حسب كبلينغ، وأخيراً الليبرالية الجديدة بكل ما تملكه من توحش بشري وفلسفي.

يضاف إلى هذا ما ورد عند مل من مقولة (الحرية السلبية) وهي تختلف جذرياً عما طرحه برتراند رسل تحت هذه التسمية، والحرية السلبية تحركت من كتاب جون ستيوارت مل، ولم تتحرك من كتاب راسل، ومن مل وظف الليبراليون الجدد نظريتهم في الحرية السلبية وهي حرية السوق مقابل تعطيل وظيفة الدولة في الرعاية الاجتماعية

التي صارت مجرد عاطفة إنسانية رومانسية لا محل لها في زمن السوق الحرة[17].

هنا نلحظ المأزق المعرفي حين يكون المصطلح نفسه شبه حر أي إن مصطلح الحرية ليس حراً وأيضاً ليس عبداً، ولكنه شبه حر، ومن الأكيد القول بما أن الإنسان نفسه هو شبه حر، وهذا في أعلى ما يمكنه تحقيقه لنفسه فإن كل ما ينتجه المرء من ثقافة ومن مصطلحات ستكون مثله (شبه حرة)، ولذا نرى أن مصطلح الحرية صار نهباً للراغبين يجرونه حيث يشاؤون وكما يتشدق الطغاة بمعنى الحرية، فإن الليبرالي أيضاً يستخدم المصطلح حسب ظرفه الذي يتلاءم مع متطلبه السياسي والاجتماعي، بدءاً من تحيزات مل ضد البربر، حسب لفظه العنصري والانحيازي وحسب نظريته حين يمنح الحرية لشعوب وثقافات ويسلبها عن شعوب وثقافات أخرى، ووصولاً إلى الليبرالية الجديدة، حيث جعلت الحرية للسوق ولقوى الهمينة الرأسمالية عبر مصطلح السوق الحرة وما هي بحرة إلا لفئة في حين تهيمن على آخرين دون حصر. والليبرالية الجديدة لم تسلب الحرية عن شعوب وثقافات أجنبية كما فعل مل فحسب، بل إنها سلبتها عن فئات من المجتمع نفسه في بريطانيا وأمريكا، كما سنوضح في مبحث (الكتلة الحرجة).

هنا لن يكون مصطلح الحرية (والليبرالية بكل تأكيد وواقعية) مصطلحاً فلسفياً ولا مبحثاً في علم الأخلاق، ولكنه صار مبحثاً سياسياً اقتصادياً بشكل حصري وواقعي، وهذه خطيئة جون ستيوارت

---

(17) عن الحرية السلبية ما بين مفهوم مل والليبراليينن الجدد ومفهوم راسل، انظر الفصل الرابع.

مل الكبرى، ولو قايسنا هذا بتعريف مونتسكيو للحرية بأن: أن تفعل كل ما لا يضير غيرك، فلا شك في أننا سنجد مونتسكيو ينتحر على صفحات الليبرالية الجديدة لأن كل ما تفعله هذه المدرسة السياسية هو الإضرار سياسياً واقتصادياً. وما هو أفدح من ذلك هو الضرر المفاهيمي الاصطلاحي حين خطفت معنى جميلاً وحشته بالقبح الدلالي والتوحش النظري.

وكخارطة لسيرة مصطلح الحرية ستراه قد سار على هذه الخطى الثلاثية:

أ ـ حر

ب ـ شبه حر

ج ـ لا يستحق الحرية، لا حرية لأعداء الحرية، ليسوا جاهزين ليكونوا أحراراً، والسوق الحرة هي للأذكياء (الجشعين والأنانيين والذئاب) وهذه كلها مقولات ليست مني ولا من دعوى بحثية ولكنها من المعجم الواقعي للممارسة الليبرالية.

لقد تحولت الليبرالية إلى ممارسة، وحينما نقول هذا فهو للتأكيد أنها لم تعد فلسفة ولا فكراً طهورياً ولا تصوراً مثالياً ومنذ بذور جون ستيوارت مل والشجرة المسمومة تنمو في سيرة عملية وممارسة واقعية حتى أطبقت على المعنى الكلي المخطوف من بطن التاريخ ليقر على كتابة إملائية ذات صبغة أمريكية هي: Neoliberalism وهو الإملاء الأمريكي في نسخ الكلمة وفي توشيمها وشماً نهائياً.

رأسمالية المعنى (اليد الخفية)

استخدم آدم سميث مجاز الماء واللؤلؤ، ليبين معنى القيمة بصيغتها التبادلية، وهي لا تعني قيمة الشيء بمعنى أنه جوهر وجودي

أساسي، فالماء في زمن سميث لم يكن ذا قيمة تبادلية إذ لم يكن لأحد حينها أن يدفع ماء ليحصل على خبز مقابلاً له، ولكن اللؤلؤ يعطي مالكه قوة تبادلية يستطيع أن يبادله فيها مع أي شيء يحتاجه، على الرغم من أن الماء أهم من اللؤلؤ وتقوم عليه الحياة أو هو الحياة بعينها وجوهرها ﴿وَجَعَلْنَا مِنَ ٱلْمَآءِ كُلَّ شَىْءٍ حَىٍّ﴾ (الأنبياء 30) بينما اللؤلؤ ليس عنصر حياة ولكنه عنصر تبادلي تجاري، وإن صح هذا في زمن سميث فإن الأمر لم يدم طويلاً حيث تحول الماء إلى قيمة نادرة تباع وتشترى بأعز الأثمان، مما يعني أن الأشياء تتحول إلى قيم سعرية ومالية حسب تغيرات الظروف. ولقد حدث في أوروبا في زمن مضى أن صار الملح أغلى من الذهب، وذلك لندرة الملح وخلو الأسواق منه مع حاجة الناس له وتحكم عادة تناوله منهم حتى لم يكونوا ليأكلوا من دونه[18].

تلك نظرية صارت قديمة ولم تعد هي التي تدير حركة السوق بصيغتها الليبرالية الجديدة (السوق الحرة)، وكما تغيرت مقولة إن الحاجة هي أم الاختراع وحل محلها نظرية أخرى تؤكد أن الاختراع هو أبو الحاجة، أو بالأحرى: أن الحاجة هي بنت الاختراع، وكلما نزل في السوق مخترع جديد تحول في لمحة البصر ليكون ضرورياً وجوهرياً، حتى ولو لم يكن كذلك حقيقة، وكل مخترعات (آبل) ضربت في الأسواق العالمية واصطف الناس في صفوف لساعات طويلة لشراء أحدث جهاز كان يتفتق عنه هاجس ستيف جوبز، وكانت الطوابير تتمدد في طوكيو ولندن ومدن أمريكا والعالم كله لتبذل أموالها وعرق جبينها على جهاز لم يكن ضرورياً ويسهل الاستغناء عنه، لولا

---

(18) Anderson, *Free*, 50.

ظهور ثقافة سوقية وتلفزيونية غيرت مفاهيم الناس عن أنفسهم وعن نظام سلوكهم[19].

في الليبرالية يأتي تعريف الإنسان بوصفه (كائناً اقتصادياً)، وهو تعريف تقليدي ثقافي ارتبط بالليبرالية، وظل يتحرك مع كل تحول من تحولاتها، ومن الواضح أن الليبرالية قد تمازجت تمازجاً ذهنياً وسلوكياً مع الرأسمالية مثلما تزاوجت مع الإمبريالية ثم مع العولمة وجمع بين هذه كلها مفهوم الكائن الاقتصادي، ومنه جاءت نظرية السوق الحرة، وهو ما خلصت إليه الليبرالية تحت مسمى الليبرالية الجديدة.

انطلق المعنى التأسيسي للمقولة من مصطلح اليد الخفية ـ كما طرحه آدم سميث ـ وهو وصف للغول الاقتصادي الذي يقود نفسه بنفسه ولا يخضع لأي سلطة خارجه من حيث إنه أقوى من كل السلطات، واليد الخفية تتحرك بإيقاع ذاتي يتحرك على ثنائية المنفعة الخاصة من جهة والتنافسية من جهة ثانية، وكلما اجتمعت الخاصيتان صنعتا التجاذبات التجارية التبادلية ومن هنا يقوم السوق ويتولى تحريك نفسه بنفسه، وهذه هي اليد الخفية حسب سميث، وهذا أسس لمعنى خاص لمفهوم كلمة (الحسن) وكل ما هو حسن بلغة السوق فهو مفهوم وعادل، أي كل ما يصدر عن الأنانية البشرية فهو حافز اقتصادي يعطي ثمرته ونفعه ولذا يصير من العدالة التجارية والمنطقية العملية. ولذا قامت النظرية الليبرالية التي تقول: دع السوق وشأنه، فهو يصنع نفسه ويصحح نفسه ويبني نفسه، لأن البشر كائنات اقتصادية ولأنهم أنانيون وجشعون وتنافسيون، وهذه شروط وظروف ظهور اليد الخفية

---

(19) ناقشت مقولة الاختراع أبو الحاجة في كتابي **الثقافة التلفزيونية**.

التي ستعمر السوق وتحرره من أي سلطة من خارجه[20].

هي طبخة قديمة لآدم سميث الذي لم يحول السوق إلى مكان للتجارة فحسب، بل جعل السوق طريقة للتفكير والتنظير ووسيلة لتفسير معاني الحياة البشرية كلها وبكل وجوهها، وهذا هو الزعم الذي تطرحه الليبرالية الجديدة ونظرية السوق الحرة[21]، ومنه جاءت الثلاثية: الأنانية/ الربح/ الإنتاج، وكل واحدة تقود إلى الأخرى وتقوم لها مقام الضرورة.

والفلوس هي التي تسجل الأهداف في مرمى الحياة الناهضة، ولذا تم الربط بين نظرية الربح ونظرية التكوين الجيني للإنسان عبر غريزة (الأنانية) وهو ما يعزز الفردانية وحرية الكسب، والتنافسية، والزعم هنا هو أن الأنانية خاصية طبيعية في الإنسان، وسيكون طلب المربح كذلك بما إن هذا من هذا (أندرسون، 39)، وهو بالتالي ما سيجعل الإنسان يشتري الشيء لأنه يحتاجه وليس لأنه قادر على شرائه، مع تعديل معنى الاحتياج ليكون معنى ثقافياً وليس معنى معاشياً، أي إن الموضة وما يعم استعماله عند الطبقة التي أنتمي لها بصدق أو بزعم هي ما تقرر منظومة ما أسميه ضرورياً، مع أنني قد أرهن بيتي أو أستدين ما يثقل كاهلي لكي أدخل في لعبة ما يسمى بأنه ضروري لمقامي وموقعي بين الناس، وهذا أحد مظاهر أفاعيل اليد الخفية كما سماها سميث.

ومن هنا، فإن قيمة الشيء ستصبح مرتبطة بما يتفق مع معاني الأنانية البشرية ومع قانون التنافسية، ولن تكون القيمة تابعة للخصائص

---

(20) لعرض ونقد مقولات آدم اسميث انظر: P. Ball, *Critical Mass*, 220-251

(21) Anderson, 39.

الذاتية للشيء ولكن قيمة كل شيء هي في ما يدفعه الناس من مال مقابل هذا المعين من دون ترابط مادي يبن الثمن والبضاعة[22]، ولكن الترابط سيكون من باب المجاز الثقافي الذي تصنعه لغة السوق ودعايته، فصرعة في تسريح الشعر مثلاً ستكلف الزبون مبالغ هائلة ما كان ليدفعها لهذه التسريحة قبل أن تظهر كصورة إعلامية، ولن يدفعها لها بعد أن تتراجع الموضة، ومثلها كل بضاعة تسود اليوم في لغة السوق وفي سلوك اليد الخفية.

هذا المجاز الثقافي للسوق ظل يكتشف طرقاً ذكية وعبقرية في صناعة مجازاته وتحويلها في تغير حيوي وفعال، ويقابله اندفاع مخيف من الناس لقبول التغيرات والتنافس في تبنيها في أنانية تحرص على وضع الذات في أحدث عناوين الدعاية والإعلام المصور والمستنسخ لصورة البشر حول أنفسهم وتحمسهم لدفع عرق جبينهم ليكونوا مثل غيرهم، ولا ينفردون عن التنافسية الثقافية البشرية في لعبة السوق الحرة.

وتبعاً لهذا ظهر مجاز جديد تحت مسمى (المجاني) وفيه تغيير جذري لمعاني الأشياء من رأسمالية المعنى، ويقوم هذا على تحويل معنى المجاني من كونه إما هدية تعمر معاني العلاقات الإنسانية وتقوم على الأثرة والمحبة والعطاء، وهي أهم دلالات الهدية، والهدية أعطية مجانية يقصد منها الوصل والمحبة. وعلى الطرف الآخر يأتي معنى المجاني بوصفه شيئاً عديم الأهمية ولذا يحتقره الناس. ولكن السوق واليد الخفية للسوق تعرف كيف تحتال على المعنيين معاً، الإيجابي منهما والسلبي.

---

(22) Ibid. 44.

ولقد بدأت قصة المجاني من حادثة وقعت عام 1930 في أمريكا عبر صراع حدث بين محطات الإذاعات والفرق الموسيقية، حيث البث حينها كان مباشراً وبحضور الفرقة كاملة في المحطة، وهنا قام الخلاف بما أن السعر المدفوع هو لجلسة واحدة ولكن عدد المستمعين بالملايين، ولو حدث أن قامت الحفلة في قاعة كبيرة حضرها الملايين هؤلاء فإن المبلغ المستحق سيكون مهولاً ولا يقارن بالزهيد الذي تدفعه الإذاعة للفرقة، وهنا قام خلاف طويل انتهى بنهاية سلبية، ولكن ظهرت يد خفية غيرت شروط اللعبة كلها، وذلك أن فرقاً موسيقية صغيرة ومغمورة كانت تبحث عن فرصة للظهور وبروز اسمها، وهذا ما دعاها لتقديم نفسها تقديماً مجانياً للإذاعة، لتكتشف هي وغيرها بعد ذلك أن الاسم قيمة مادية، وكلما عرف الناس اسمك اشتروك، وتحرك سوق هؤلاء الموسيقيين وطلب الناس اسطواناتهم[23]، وتم اكتشاف المعنى الجديد والسحري لكلمة المجاني، ومن ثم تبناها السوق وعمل عليها، وصار يقدم الغداء المجاني والعينات المجانية وهدايا الشركات، ويعلن لك عن بضاعة يقول فيها: اشتر واحدة وخذ الثانية مجاناً.

صار المجاني غير مجاني وصار يداً خفية جعلت الاسم قيمة رأسمالية والمعنى قيمة رأسمالية أيضاً.

لم تكن سحرية كلمة (مجاني) هي المكتشف الأخطر للكائن الاقتصادي ـ الإنسان حسب تعريفه الليبرالي ـ ولكن الأخطر حقاً هو ما جرى من تسليع كلمة الحرية، والطريقة التي عملت بها اليد الخفية لتخطف المصطلح من كتاب الفلسفة وكتاب الأخلاق لتضعه في

(23) Anderson, 43.

السوق، وجاءت مقولة (السوق الحرة) لتحسم الإشكالات كلها حيث تمخض التزاوج بين الرأسمالية ونظرية الهيمنة (الإمبريالية والعولمية بلا فرق) مع الليبرالية ليتم ميلاد الليبرالية الجديدة، وتأتي (الحرية) بوصفها مصطلحاً مخطوفاً ومحتكراً كصفة جوهرية اقتصادية ونظرية في السوق والمال وحركة الربح، مع توظيف الغرائز البشرية في الجشع والأنانية والتنافسية، وتحويل كل هذه المعاني من دلالات منبوذة وسلبية إلى قيم يستند إليها السوق وتديرها اليد الخفية، ويتحقق بشكل حاسم تثبيت مفهوم رأسمالية المعاني ويتم وشم الليبرالية بوشم كوني وتاريخي، لم يبق معه أي جذر فلسفي للمصطلح، وتم شطب كل ما هو فلسفي ومسحه ليس من الكتاب اليومي للعمل فحسب، بل من كتاب الذاكرة أيضاً، ومعها المصاحبات الدلالية، وهذا هو ما يسمى بعلم الأسلوب بالإجبار الركني حينما ترتبط الكلمة بحزمة من الكلمات الأخرى المتلاصقة معها في المسلك اللغوي وإذا حضرت حضر معها كل ما هو مجاور لها في المستودع الذهني في الرأس، وإذا قلت سبورة مثلاً حضر معها كلمات: مدرس، طالب، طباشير، مدرسة، نجاح، رسوب، نهوض في الصباح المبكر، وكذا هي حال مصطلح الليبرالية حيث لصقت بها متواليات لفظية تحصرها في معنى عميق هو اليد الخفية ـ كما طرحها آدم سميث ـ. ومعه ينقطع حبل السرة مع الفلسفة[24].

انتهت الربحية لتكون فوق الشعب كما يقول تشومسكي، ونزيد أنها قد أصبحت فوق المعاني لأنها يد خفية تصنع المعنى حسب ضروراتها المصطلحية في خلق سوق حرة، وتكون الحرية فيها سلعة

(24) عن مصطلح الإجبار الركني، انظر: عبد الله الغذامي، **الخطيئة والتكفير**.

ذات قيمة تبادلية يتحكم فيها غرض الربحية، وكل حر فيها هو بالضرورة مادة لاستعباد آخرين، حيث يأكل الربح البشر، فتغتني به فئة وتسحق به فئات، وهذه هي الخلاصة السلوكية للمصطلح حين يفقد براءته الفلسفية ويصبح قيمة سوقية.

الكتلة الحرجة/ تشافز

وجدت نفسي وجهاً لوجه مع كلمة تشافز (chavs) وهي عنوان لكتاب مغر وثري، ومن تحتها جاءت عبارة (شيطنة الطبقة العمالية)[25]، كانت الكلمة جديدة علي ولم أعهدها من قبل في اللغة الإنجليزية ولا في الثقافة المجتمعية هناك، ولذا قررت أن أجرب التعرف إلى معناها من أفواه الناس قبل أن أبحث عنها في الكتب، وأدرت وجهي مستعرضاً الوجوه التي من حولي في المكتبة وشرعت في لعبة اختيار تقوم على قراءة الوجوه كي أخمن من بينها عن وجه يشعرني أنه من صلب البيئة الثقافية الاجتماعية الإنجليزية، وهكذا وجدتني أميل إلى شخص بدا سنه في الأربعينيات ويجلس على مقعد بين دواليب الكتب، ومن حوله بضعة كتب ما بين مقلوب على وجهه وآخر نصف مفتوح في حين كانت عيونه مغروسة في كتاب ثالث بين يديه، وأخذت أدير أمري وكيف لي أن أقتحم انغماسه من دون أن أقلل الأدب ولا أبدو متطفلاً، أخذت دورتين أو ثلاثاً من حوله حتى إذا ما رفع رأسه أشرت له بتحية صامتة عبر هزة من رأسي فرد التحية مبتسماً وناطقاً، وهنا انحلت المشكلة فاقتحمت عالمه مباشرة وعرضت غلاف الكتاب عليه وقلت، سير: ما معنى هذه....!! قلتها وأنا في صيغة المندهش، وهذا ما جعله يرد علي باندهاش مماثل

(25) O. Jones, Chavs, *The Demonization Of The Working Class.*

وضحكة كادت تكسر صمت الكتب من حولنا، وقال: نعم، نعم، ثم شرع يدور برأسه وكأنما ينبش عن كلمات يحاول ترتيبها ورصها في جملة مفيدة، وأخذ يفكك حروف الكلمة ويقول إن سي جاءت من كانسل، أي مجلس البلدية وحرف الإيتش من الهاوس، ثم توقف بعد ذلك ولم يستطع نبش المزيد، ولكنه لجأ إلى كشف ما تعنيه الكلمة عنده، وهي أنها تعني بنات الطبقة العاملة اللواتي يحاولن أن يلبسن لباساً من غير لباس طبقتهن ويشترين ملابس رخيصة على مقدار فلوسهن شرط أن يكون منظر اللبس مشابهاً لتلك الموضات الغالية، ومن ثم يتمظهرن بهذا اللباس ويحاولن الدخول إلى طبقات المجتمع المخملي عبر المظهر، وهن في الحقيقة فقيرات.

تذكرت مسرحية برنارد شو «سيدتي الجميلة» ولم أشأ تذكير صاحبي بها لكي لا أقطع حبل استرساله، وظللت معه أناقشه محاولاً سبر الصور الذهنية للكلمة وخرجت منه بإجابة تشبه العنوان الجانبي من الكتاب عن شيطنة الطبقة العاملة، وهو تصوير هذه الطبقة بصورة ساخرة تصل إلى حد الازدراء، مع دفع أبناء الطبقة إلى احتقار وضعهم حتى ليحاولوا إخفاء عناوين مسكنهم كي لا ينكشف مستواهم الطبقي، وهذا شيء ارتبط بمساكن البلدية وعماراتها التي تعطى للكادحين، مما حول هذه المساكن إلى عنوان يدل على مستوى أقل في السلم الاجتماعي، وجاءت كملة (تشافز) لتعني شعبياً العمال، وهي تحمل معاني التقليل والطبقية وأخطرها الشيطنة، كما هي أطروحة الكتاب. (وللكلمة معان معجمية وأصول لغوية أخرى تختلف عما قال صاحبنا[26]، ولكن المهم عندي هو المتصور الذهني في

(26) Ibid. 2.

الثقافة الاجتماعية، وهو معنى يشبه عندنا كلمة الرفيق حيث ترادفت مع العمالة وصارت تحمل معاني تدور حول هذه الطبقة، بعيداً عن الأصل الدلالي للكلمة).

لقد مر زمن على بريطانيا كان العمال فيها هم (ملح الأرض) كما هو المثل الشعبي عنهم، وقامت دولة حزب العمل (العمال) البريطاني عليه معتمدة على النقابات العمالية والقوة الإنتاجية، وكان العامل يمثل قوة مادية ومجتمعية عالية الشأن، وإضراب واحد لنقابة واحدة كان يسقط الحكومة ويحل البرلمان ويفرض انتخابات جديدة وحكومة جديدة.

راح هذا كله، والقاتل هنا على وجه التحديد هو: الليبرالية الجديدة.

وتبدأ الحكاية من سؤال وجهه الصحفيون إلى مارغريت تاتشر، بعد استقالتها من رئاسة الحكومة، حيث سألوها: ما أهم انجاز حققته في فترات رئاساتك الثلاث. . . . ؟

أجابت بسرعة خاطفة: حزب العمال الجديد (new labour)[27].

تقصد بهذا ما جرى لحزب العمل البريطاني (ونقول عربياً حزب العمال (Labour))، أي إن حزب العمال لم يعد حزباً للعمال وتخلى عن مبادئه الاشتراكية وتنكر للنقابات وأسهم بهذا بكسر القوة العمالية والنقابية، وتعزز بذلك دور النظرية الرأسمالية والسوق الحرة، بعيداً عن قوانين العدالة الاجتماعية والاشتراكية الاجتماعية ومراعاة الوضع الاجتماعي، وفي هذا التحول تشكل ما صار يسمى الوسط، لا يمين ولا يسار، حيث تشابهت الأحزاب واختفى التمايز المبدئي، وصار

---

(27) Harvey, 33.

حزب العمل لا يختلف عن حزب المحافظين، وحزب الليبراليين يشكل حكومة تحالفية مع المحافظين وينفذ سياساتهم، وتساوت القوى والنظريات لكي تقوم الليبرالية الجديدة، بقياد تاتشر وريغان منذ الثمانينيات، وتستمر تعزز مواقعها حتى سيطرت نظرية السوق الحرة ـ كما أشرنا في هذا الفصل وفي الفصل الرابع ـ.

لقد كان حزب العمل البريطاني هو الخصم التاريخي واللدود لحزب المحافظين ولم يكن حزباً منافساً فحسب، وهو بالتالي خصم شخصي وعدو أيديولوجي لمارغريت تاتشر، ولكن المرأة الحديدية استطاعت عبر نظريتها عن السوق الحرة أن تدفع بحزب العمل لكي يتبنى النظرية ويتماها مع المحافظين متنازلاً عن اشتراكيته، وبذا صار هو المنجز الحق للسيدة حتى أصبح إنجازها هو في إفسادها، وليس في شيء فعلته لها ولحزبها ولكن في شيء لم تنجزه وإنما فقط قطعت وريده وسفكت دم النظرية العمالية، وهذه هي قمة مرادها، وكأن هناك رغبة أسطورية تخرج من صندوق باندورا السحري الذي حينما فتح خرجت منه ريح تحمل بذور الشرور كلها وتطايرت البذور مع الرياح حتى عمت الشرور وجه الأرض، بالأنانية والجشع والتنافس الشرس، وكأن باندورا تركت حفيدة أسطورية لها لتتولى فتح الصندوق من جديد وتؤسس لثقافة الأنانية والجشع التي ستدفع الرغبات في الربح وتحرك السوق وتفتح المكاسب والمضاربات، كما هي مقولة الليبرالية الجديدة وبالصيغة نفسها والتسبيب نفسه.

صار العدو هو الشعب بطبقاته الخام وعلى رأسهم ملح الأرض: العمال، وهو منجز السيدة باندورا الجديدة، الليبرالية الجديدة.

في النقد الثقافي لدينا مصطلح الوصف العميق، وهو الجملة المركزية التي تكشف خصائص الخطاب وتفتح أبواب تفسيره

وتحليله[28]، وهنا سنرى أن جملة مارغريت تاتشر كانت هي هذا الوصف العميق نيو ليبر، وتظل كلمة نيو حسب الإملاء الأمريكي لها هي الوصف العميق الذي يعطي الشرور الرأسمالية معنى تجميلياً، بينما تكون الطبقات الأخرى تشافز، وتتم شيطنتهم وليس مجرد إلغائهم.

ابتدأت الحبكة الأسطورية لنظرية الليبرالية الجديدة من التصور بأن حرية الإنسان الشخصية لا يمكن ضمانها إلا عبر حرية السوق مع نظام تجاري حر وبلا قيود، هذا هو جوهر النظرية[29]، وهو ما عملت عليه أمريكا في كل سياساتها الخارجية وتعاملاتها مع العالم، وهو ما كانت مارغريت تاتشر تخطط له أيضاً، والحق أن الليبرالية قد تجسد فيها هذا المعنى العميق الذي يتجذر في فهمها للازدهار الاقتصادي (هارفي، ص 11)، وهذا يعزز الصيحة المبكرة لريتشارد نيكسون: إننا الآن كلنا نيو ليبرالز (ص 13) ثم تبناها بيل كلينتون الديموقراطي وتوني بلير العمالي، ومن ثم انتعشت نظرية اليد الخفية كما قالها آدم سميث لتتعزز الرغبة البشرية في الثراء عبر الطمع والجشع ويعم هذا حتى يدخل كل الناس للسوق مسحوبين بهذه الغرائز التي كانت قبحيات فحسنتها النظرية الجديدة وجعلتها يداً خفية تحرك الاقتصاد، ومن أخطر معالم هذه الخدعة الثقافية هو أن الليبرالية الجديدة ظلت تصنف الشركات التحالفية الكبرى بوصفها أفراداً وليست مجموعة، وهي حيلة لتمرير فرضية الحرية الفردية ومن ثم تقوية دور اليد الخفية

---

(28) عن مصطلح الوصف العميق انظر: عبد الله الغذامي، **النقد الثقافي، قراءة في الأنساق الثقافية العربية**، الفصل الثاني.

(29) Harvey, *Neoliberalism*, 7.

للسوق (هارفي، ص 21). وهذا صنع طبقية مجتمعية وثقافية تحت زعم الفردانية الكاذبة، حتى صار المربح المالي هو الطبقة الجديدة التي تسحق باقي الطبقات، وكل ذلك تحت مسمى الحرية، تلك الكلمة التي جرى خطفها وصارت مثل الرقيق الأبيض الذي يسخر تحت مظنة العيش برفاهية عصرية.

ولقد جرى إفساد النظرية الاقتصادية التي تقول إن الإنتاجية هي الطريق للتنمية، وحل محلها الرصيد المتحقق في البنك، وكلما زاد رصيدك تعالت منزلتك الهرمية في الطبقة المجتمعية، وكلما صرت مديراً تنفيذياً لشركة فأنت أهم من زعيم سياسي أو فيلسوف مفكر، ومن هنا صار الحاكم والحامل للرمزية معاً هو ذلك الذي لعب مع اليد الخفية وضربت معه الحظوظ حتى صار في صدر الكراسي. ولم يعد من التشافز.

ما فعلته الليبرالية الجديدة هو مولَلَة (أي جعل كل شيء مالياً ومادياً ـ (finantialization))، ليس السوق الحرة فحسب بل نظرية الدولة وكذا نظرية المعاني والقيم، ويشمل ذلك سيرة كل ما هو وجود يومي حسب مفردات راندي مارتن[30].

وفي المجاز الثقافي الأمريكي يشيع التعبير وتأتي الثنائية المتداولة: (مين ستريت/ وول ستريت ـ main street/ wall street) أي عموم الشعب في مقابل شارع المال والأعمال في نيويورك، وسترى النظرية تصطف مع شارع المال وبتلقائية كأنما هي فطرية، وهذا يعود للجذر القديم في تعريف الليبرالية للإنسان بوصفه كائناً اقتصادياً. وكما يقول هارفي بحق فإننا بمقدار ما نحتفل بالحريات إلا

(30) Ibid. 33.

أن هذه الحرية الليبرالية هي التي تقف خلف كل الشرور تماماً مثل سحارة باندورا الأسطورية. وهذا ما جعل بولاني يلحظ أن كل المسارات نحو مستقبل عادل ومنصف للبشر يصدم بما سماه بالعقبة الأخلاقية لليبرالية الجديدة، وذلك لأن دعوى الحرية فيها ليست سوى حرية المحظوظين مادياً والقادرين على صناعة اليد الخفية للسوق، وينتهي بولاني بالقول إنها نوع من الحرية الشريرة التي قضت على كل الحريات الإنسانية الجميلة، وإن الليبرالية الجديدة وكذا الليبرالية التقليدية محكومتان معاً بمعاني الهيمنة، وحتى معاني الفاشية (هارفي، ص 36).

يكفي أن تسمع لهارفي وهو يمد سبابة يده نحو الجرح الدامي، حيث ترى الخلاصة النظرية لليبرالية الجديدة تقول: إن السوق مفتوح لذوي الجشع الذكي منتهزي الفرص لكي يصنعوا طبقتهم الخاصة ويتميزوا بحرية الحركة السوقية، ومن لم يدخل فليس له سوى الفقر والمرض مع الجوع والقنوط (ص 183).

هنا تأتي نظرية الكتلة الحرجة (critical mass)[31]وهي النظرية الفيزيائية التي تقول إن الأشياء تبدأ بالتسخين التدريجي إلى أن تصل لنقطة يحدث فيها انفجار لا يتفق حجمه وفداحته مع تسلسل التصاعد الذي كان قبل تلك النقطة حتى ليكون خارج كل التنبؤات والتوقعات، ولا شك في أن الثقافة تحمل كتلتها الحرجة أيضاً، وهذا أمر شهدته شوارع لندن صيف 2011 في حدث لم يستطع أحد شرحه ولا فهمه ولا يتصل بأي من المقدمات المفترضة، ولقد ناقشنا مقولة الاحتقان في الفصل الأول، وهي ترتبط بهذه الحال التي نحن بصددها هنا،

---

(31) P. Ball, *Critical Mass, how one thing leads to another.*

حيث إن راديكالية الليبرالية الجديدة ستفرز بالضرورة الفيزيائية نقطتها الحرجة وستكون أكبر من كل مقدماتها. واليد الخفية هي التي ستقود إلى النقطة الحرجة في تتابع محموم يزيد السخونة حتى يصل إلى نقطة الانفجار (critical mass).

لم يجد كريس براينت بعد قراءته لحالة الشلل الثقافي والفلسفي مع موجة الليبرالية الجديدة إلا أن يصرخ قائلاً: كل أعمدة مؤسساتنا تتهاوى، وأشدها انهياراً هو عمود البرلمان[32]. إن من أقوى وأعمق تقاليد المجتمع البريطاني هو مؤسسة البرلمان، هو صوت الشعب وهو معنى الثقافة وهو صانع سكة قطار المستقبل، ولكنه صار مشلولاً وعاجزاً، وكأنما هو في سكرة، وذلك لأن السوق الحرة سحبت منه خيوط اللعبة كلها حتى صار الأعضاء يمضون ساعات من دوامهم تتلصص عيونهم على شاشات سوق الأسهم، وينعكس ذلك على تفكيرهم البرلماني والتخطيطي ولم يعد النائب خائفاً من الناخب بمقدار ما ترقب عينه اليد الخفية في السوق، وسقطت النقابة والتنظيمات الشعبية وصوت الطلبة وانتصرت الليبرالية الجديدة واليد الخفية ولكن إلى متى...!، خاصة إذا وضعنا في نظريتنا فرضية أخرى تقول إن الكتلة الحرجة تملك أيضاً يداً خفية لها مواعيدها الخاصة.

هل انتهى الأمر بأعرق برلمان في العالم لأن يكون رضاء السوق الحرة ونجاح هذه السوق وتفوقها هو الذي يضمن كراسي النواب ويحفظ بقاء الحكومة على رأس الحكم، ولا يهم ما يجري للمين ستريت إذا مرت أمور الوول ستريت من دون تنكيد، يحدث هذا هنا

(32) C. Bryant, ‘‘All the pillars of our establishment are failing, parliament most of all’’, *The Independent*, 30/6/2012.

وهناك في أمريكا وكذا في عواصم كل بقعة كونية حتى الصين مع كل اشتراكيتها التي صارت ورقة صفراء بعد عقود من الخضرة الحالمة.

هنا يكون السؤال عما إذا كانت الثقافة العالمية تتجه نحو لحظة الكتلة الحرجة، وخميرتها ستتولد من بؤرتين، هما بؤرة العمال، وبؤرة الخيبة السياسية التي معها أخذت أعمدة المجتمع كلها تهتز، وهو اهتزاز يتغير مستواه من مكان إلى مكان حسب ظروف الاحتقان الصادر من شرائح محرومة ومهمشة، ومن خيبات الظن والأمل في الأنظمة القائمة وتبديها بصور العاجز عن تقديم حل حاسم، وفوق هذا تظل اليد الخفية للسوق الحرة تفعل فعلها لتزيد من الحقن الثقافي والاجتماعي والظرفي والمادي.

وإن كانت اليد العاملة في أصل النظرية الرأسمالية هي أعلى القيم الإنتاجية في البناء الاقتصادي، وتزيد قيمة العامل حسب مهارته من جهة وحسب إنتاجيته من جهة أخرى، فإن هذا كله تبخر اليوم تحت مقولة الليبرالية الجديدة وحصرها للنمو في السوق الحرة، وكل خبر مالي هو عندهم خبر نهضوي وكم يتبادرون للتعامل مع أي ثغرة مالية للسوق وكأنها حالة طوارئ كونية قصوى بأضعاف أضعاف ما يفعلون مع كوارث المجاعات والفيضانات وأرقام البطالة والأمراض، إلا تلك التي تدر مالاً وفيراً كما جرى مع حملة انفلونزا الخنازير التي صارت خبراً كونياً لما تدره من مال على تجارة الأدوية، ومبالغ المبيعات الدوائية في أسبوع عادلت دخل دول كاملة في سنة كاملة، ونقيض ذلك مرت كل كوارث البشر ومظاهرات الجياع وكأنها زينة إعلامية تحتل الشريط الإخباري السفلي ولا ترقى للواجهة الخبرية. ومع كل هذا، فإن أبرز ما يظهر على سطح الخطاب السياسي الليبرالي الراهن هو النكوث في كل وعد انتخابي قطعته الأحزاب للناخبين من طلاب

ونساء وفقراء وعمال، يتساوى في هذا النكوث أحزاب العمل والمحافظون والليبراليون (حسب مسميات الأحزاب الرسمية)، والصفة المشتركة لهم كلهم هي الليبرالية الجديدة، والمعنى العميق لهم كلهم هو السوق الحرة، بوصفها هوساً جنونياً في نظرية عمياء ومضمرها فاشي وتوحشي.

وكما انتهت الحال بعمال العالم الذين اتحدوا بالمحرومية والتحقير الثقافي عبر (التشافز) التهجينية، فإن الوعد السياسي نفسه قد انتهى ليكون وجعاً ثقافياً يومياً ومستمراً، وكل من تابع توني بلير ورفيقه غولدن براون وخطبهما وبياناتهما السياسية والبرلمانية والإعلامية لن يتصور أبداً أنهما من خلفية اشتراكية عمالية، ولقد صار خطابهما أقرب ما يكون إلى لغة مدير تنفيذي في شركة مالية كبرى، أو هما وسيط مالي لشركة مضاربات عالمية، وهذا ينهي الخطاب السياسي بوصفه خطاب وعد للحل، ويجعله خطاب رعب نفسي يكتب صفحات معتمة من تاريخ البشر في الطبقية الجديدة والحرمان، وهي اليد الخفية للسوق تفعل طبختها التراجيدية للحظة الثقافية الخطيرة (الكتلة الحرجة) والأم الحاضنة لهذا الميلاد الشيطاني هي الليبرالية الجديدة.

وفي النظرية الفيزيائية التي تقوم على مقولة (شيء يقود إلى شيء) فإن الواقعة يقود طرف منها إلى طرف آخر، من اليد الخفية للسوق إلى الكتلة الحرجة.

التفاوضية الثقافية

لم تعدم البشرية قدرتها الإبداعية على تبني نظريات تفك العقدة الثقافية وتفتح نافذة للأكسجين النقي، وهناك نماذج واقعية عرفتها

الثقافات، وسنجعلها ختام مسار بحثنا هنا وهي في العرض الآتي:

إن القيم الكبرى التي ينظر إليها الإنسان بوصفها مداخل لضبط علاقاته مع محيطه ومع ظرفه المعاشي والسياسي هن ثلاث: الحرية، العدالة، المساواة.

ولقد جمعهن التعريف الفلسفي للعدالة بأنها تقوم على ركنين هما: الحرية والمساواة ـ حسب تحديد رولز ـ[33] وترابط الثلاثة هو ما يحسم كل التناقضات، ولذا لا بد من وضع المساواة في رأس المعنى، وهذا يعني بالضرورة أن تكون الحرية حقاً مشتركاً للمجموع، بحيث لا تضر حرية هذا على حرية ذاك، وأي خلل في هذا سيضر حينئذٍ بالمساواة، وسنجد (بعض) أحرار في مقابل عبيد كثر ولا حصر لهم، ولهذا فإن الحرية ستتقيد بأمرين هما القانون والرأي العام ـ حسب شرط جون ستيوارت مل ـ وهما معاً لا يتحققان بفعل فردي وإنما بفعل جماعي، ويحدث كثيراً أن تستولي فئة على المصطلح وتصوغه حسب هواها، كما فعلت الليبرالية الجديدة، حيث صارت الحرية خاصية لليد الخفية للسوق الحرة، ومن ثم انهار شرط المساواة، لأن السوق فرزت المجتمع إلى طبقة جديدة متنفذة وجرى كنس البقية إلى مزبلة التاريخ، وهنا ستأتي لحظة الكتلة الحرجة، ولكي لا يقع هذا لا بد من العودة إلى العدالة بركنيها معاً (الحرية والمساواة)، ولا يحمي هذه إلا تلك بتصاحب مستمر ينتقض كلما انفردت واحدة دون أخرى، وقد جرت تجربة في فصل المساواة عن الحرية، وذلك في النظام الشيوعي الشمولي، حيث تحركت المساواة بصورة رائعة ولكن غابت الحرية فوصلت التجربة إلى الكتلة الحرجة

(33) توسعت في ذلك في الفصل الثالث.

وانهارت النظرية من أساسها، وسيتكرر هذا مع الليبرالية الجديدة بما إن التاريخ يعيد نفسه دوماً، ولكن مع الليبرالية جرى سحق المساواة، وإفراد معنى محدد للحرية من دون مراعاة لباقي البشر.

لهذا لا بد ـ أولاً ـ من فصل معنى الحرية عن الليبرالية وفك الترابط النظري بينهما، وهذا شرط منهجي ونظري تأسيسي من أجل تحرير المصطلح وغسله من الوشم اللاحق به بسبب سوء التوظيف، ولا شك هنا في أن الليبرالية بعامة والليبرالية الجديدة بخاصة قد تحولت من كونها مقولة فلسفية إلى كونها ممارسة واقعية، ولم يعد ممكناً القول بالفصل بين النظرية والتطبيق تحت زعم أن العيب في الممارسة وليس في المقولة، وتحت الزعم أن نقدنا للأشخاص لا يصح أن ينسحب على المقولة، وهذا أمر لم يعد ممكناً من الناحية المنهجية لأن الليبرالية خرجت عن معناها الفلسفي منذ أكثر من قرنين وصارت حزبية وسياسية واقتصادية وتاريخاً يحفل بهذه المعاني مقابل تراجع المعاني الفلسفية وامحائها تماماً.

إن تحرير معنى الحرية من الارتباطات الموشومة هو الذي سيجعلها طرفاً حراً بوصفها ركناً دلالياً تتضافر مع المساواة لقيام معنى كلي هو: العدالة.

وإذا سلمنا بشرط المساواة وهو شرط يندر الخلاف عليه إذ لا يقول أحد ـ ولو ظاهرياً ـ برفضه للمساواة، ومنه سنجد أن تعريف الحرية سيقترب إلى ما سميناه بالمعنى التفاوضي، وسنجد أن تعريف مونتسكيو سيخدمنا كثيراً بما الحرية عنده هي: أن تفعل كل ما لا يضير غيرك[34]، ومسألة الضرر ستتقرر عبر مقولة الرأي العام حسب

(34) الفصل الرابع، تعريف مونتسكيو.

شرط مل، والرأي العام يعني باختصار ثقافة البيئة صاحبة الشأن، وهنا يتقرر مفهوم الحرية حسب كل بيئة بشرطها الثقافي والظرفي، وكما قال مل فإن التقاليد ليست طبيعة ثانية للمرء كما قال المثل، ولكنها بمثابة الطبيعة الأولى[35]، أي إن ثقافة المجموع هي ما يشكل رأيه العام وهو رأي جاء من خلاصة تاريخ هذه المجموعة، وبالتالي سيصنع قوانينها بالضرورة الثقافية.

من ثم ستقوم نظرية الحرية بوصفها نظاماً في العلاقات العامة بين فرد وفرد، ومجموعة الآخرين، ولن يكون لأحد حق الأخذ ما لم يتحمل واجب العطاء، وسماها راسل بالحرية السلبية وهي التي لا تأخذ إلا بمقدار ما تعطي، أي يبدأ العطاء من الفرد كواجب أخلاقي وعملي، ثم ينعكس عليه العطاء بما أنه يبني خلية مشتركة يعيش فيها مع غيره[36].

عبر هذا الترابط المفاهيمي ستأتي المساواة، لأن الحرية بالمعنى المخصص هنا لن تسمح لطرف أن يستفيد من حريته فائدة يجور بها على غيره (مادياً ومعنوياً معاً)، والقانون والرأي العام معاً هما الضابطان، وكلما اكتمل وتكامل هذان الركنان في تجاوب ثنائي فإن العدالة تتحقق في أي مجتمع يجعل هذا مبدأ له.

بهذا لا يستقيم أن نسأل عن حرية فردية، ولن تقوم حرية فردية إذا ألغينا المساواة، والمساواة تستوجب أن يتنازل كل منا عن بعض حريته لكي يقوم تناسب مجتمعي معاشي مشترك بين أفراد الخلية، ولو أصر كل واحد على حريته الخاصة لما بقي حر واحد في العالم ـ كما

---

(35) الفصل الرابع.

(36) السابق.

ورد عند ويلسون ـ والواقعية هي في مقولة جون لاكريه: لقد تنازلنا عن حريات كثيرة لكي نكون أحراراً.

هذا ليس مجرد خطاب فلسفي ولكنه قد أخذ صوراً تنفيذية واقعية، ومنها التجربة الديموقراطية الاشتراكية مع الأحزاب الأوروبية، في ماقبل الثمانينيات الميلادية من القرن الماضي، وكان حزب العمل البريطاني نموذجاً عالمياً وعالياً لتمثل نظرية العدالة بركنيها الحرية والمساواة، وكانت نظرية الحزب حينها تمثل سداً منيعاً في وجه الرأسمالية الجشعة ويدها الخفية. وسنجد اليوم أفراداً من البرلمانيين الأوروبيين ممن اتخذوا مواقف مستقلة ترفض سلطوية الليبرالية الجديدة التي وحدت بين اليمين واليسار وجعلت البشر كائنات اقتصادية تسيرها يد خفية لسوق حرة، وهذا ما يرفضه المستقلون الذين وجدوا أنفسهم خارج كل الأحزاب بكل مسمياتها بما أن الأحزاب اليوم قد باعت نفسها للشيطان المسمى باليورو.

وهذه تجارب واحدة منها لها تاريخ وإنجاز، والأخرى تصف في صف المعارضة ولها صوت وإن نقصها الإنجاز لعدم تمكنها من القرار.

وفي ثقافتنا سنجد أن نظرية العدالة هي أصل ديني وأخلاقي ومعرفي، ومنها جاءت مقولة (العدالة الاجتماعية) وفيها تجارب حية ومنجزة في ماليزيا وتركيا الحديثة، مثلما فتح الربيع العربي نافذة تعد بهواء نقي ينعش الرئة المجتمعية ويعينها على تنفس عميق ممكن. (ولقد توسعت في معنى الوسطية بما أنها نظرية في العدالة بركنيها في الفصل الثالث من هذا الكتاب).

هذه هي التفاوضية الثقافية بوصفها مخرجاً يخفف من حركة

القطار باتجاه الكتلة الحرجة ويعيد ترتيب نظام العلاقات البشرية ويفتح باباً للحلم الثقافي من جديد. وفي التفاوضية الثقافية تقوم أسئلة العيش المشترك والتعددية الثقافية بكل وجوهها وهوامشها لتكون قيماً متبادلة في معاش تفاوضي، يعطي مفهوم العدالة مجالها للتحقق الواقعي والتبادلي بين أطراف الظرف الواحد مع تعدد الوجوه.

المراجع

أولاً ـ المراجع العربية

1 ـ ابن تيمية: مجموع الفتاوى، جمع عبد الرحمن بن محمد بن قاسم، مكتبة المعارف، الرباط 1981.

2 ـ ابن كثير: تفسير القرآن العظيم، دار الفكر، بيروت، د. ت.

3 ـ أفلاطون: جمهورية أفلاطون، ترجمة حنا خباز، دار القلم، بيروت 2006.

4 ـ أفلاطون: آخر أيام سقراط، ترجمة أحمد الشيباني، دار العلم للطباعة والنشر، د.م / د. ت.

5 ـ بوردون، ر، وبوزيلو، وف: المعجم النقدي لعلم الاجتماع، ترجمة سليم حداد، المؤسسة الجامعية للدراسات، بيروت 1986.

6 ـ تشومسكي، نعوم: الربح مقدما على الشعب، النيو ليرالية والنظام العالمي، ترجمة لمى نجيب، وزارة الثقافة، دمشق 2011.

7 ـ جزان، بيتر: مابعد المركزية الأوروبية، ترجمة عاطف أحمد وآخران، المجلس الأعلى للثقافة، القاهرة 1998.

8 ـ حوراني، ألبرت: الفكر العربي في عصر النهضة (العصر الليبرالي)، ترجمة كريم عزقول، دار النهار للنشر، بيروت 1977.

9 ـ الخضر، عبد العزيز: السعودية، سيرة دولة ومجتمع، الشبكة العربية للأبحاث والنشر، بيروت 2010.

10 ـ زكريا، فؤاد: دراسة لجمهورية أفلاطون: وزارة الثقافة، القاهرة 1967.
11 ـ الزمخشري: الكشاف، تحقيق محمد الصادق قمحاوي، مكتبة البابي الحلبي، القاهرة 1972.
12 ـ العروي، عبد الله: مفهوم الحرية، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء / بيروت 1983.
13 ـ العلمي، فواز: مفهوم العولمة بلغة مفهومة (قصة انضمام السعودية إلى منظمة التجارة العالمية)، مكتبة المؤيد، الرياض 2007.
14 ـ الغذامي، عبد الله: الثقافة التلفزيونية (سقوط النخبة وبروز الشعبي)، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء / بيروت 2004.
15 ـ ــــــــــ: القبيلة والقبائلية (أو هويات مابعد الحداثة)، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء / بيروت 2009.
16 ـ ــــــــــ: الفقيه الفضائي (تحول الخطاب الديني من المنبر إلى الشاشة)، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء / بيروت 2011.
17 ـ القرضاوي، يوسف: في فقه الأولويات، المكتب الإسلامي، بيروت 1999.
18 ـ ــــــــــ: فقه الوسطية الإسلامية والتجديد، دار الشروق، القاهرة 2010.
19 ـ القرطبي: الجامع لأحكام القرآن، دار عالم الكتب، الرياض 2003.
20 ـ لا لاند: موسوعة لالاند الفلسفية، تعريب خليل أحمد خليل، منشورات عويدات، بيروت 1996.
21 ـ لاكرو / ستيفان: زمن الصحوة (الحركات الإسلامية المعاصرة في السعودية)، الشبكة العربية للأبحاث والنشر، بيروت 2012.
22 ـ ليفي / ألما وليلى: حجابي هويتي، ترجمة ميشال كرم، دار الفارابي، بيروت 2004.

23 ـ مان، ميشيل: موسوعة العلوم الاجتماعية، ترجمة عادل الهواري وسعد مصلوح، مكتبة الفلاح، الكويت 1994.

24 ـ هولت، جون: الحرية وماوراءها، ترجمة نظمي لوقا، دار المعارف، مصر 1978.

ثانياً ـ المراجع الإنجليزية

1 - Anderson, Chris; Free, how today smartest business profit by giving something for nothing, Random House, London 2009.

2 - Ball, Philip, Critical Mass, how one thing leads to another, Arrow Books, London 2005.

3 - Bauman, Z, Identity, Polity Press, Cambridge 2006.

4 - Berman, P, Terror and Liberalism, Norton, London 2003.

5 - Castells, M, The Power of Identity, Blackwell, Oxford 1997.

6 - Chomsky, N, Profit Over People, Neoliberalism and Global Order Seven Stories Press, New York 1999.

7 - ————, Deterring Democracy, Hill and Wang, New York 1994.

8 - ————, World Orders Old and New, Columbia University Press, New York 1994.

9 - ————, What Uncle Sam Really Wants, Odonian Press Berkeley, Ca 1994.

10 - ————, Necessary Illusions, Thought Control in Democratic Societies, South End Press, Boston, MA 1989.

11 - Eriksen, T, H, Ethnicity and Nationalism, Pluto Press, London 2002.

12 - Fukuyama, F, The End of History and The Last Man, Penguin Books, London 1992.

13 - Goldberg, J, Liberal Fascism, Penguin Books, London 2007.

14 - Gran, P, Beyond Eurocentrism, Syracuse University Press, New York 1999.

15 - Harvey, D, A brief history of neoliberalism, Oxford University Press, Oxford 2005.

16 - Jones, O, Chavs, the demonization of the working class, Verso, London 2012.
17 - Mcdonald, L; A Colossal Failure of Common Sense, the inside story of the collapse of Lehman Brothers, Ebury press, USA 2009.
18 - Mill, J, S, On Liberty, Penguin Classics, London 2006.
19 - ————, The Subjection of Women, Penguin Classics, London 2006.
20 - Patel, R, The Value Of Nothing. Portobello Books, London 2009.
21 - Rawls, J, Political Liberalism, Columbia University Press, New York 2005.
22 - ————, A Theory of Justice, Harvard University Press 1999.
23 - Ritzer, G, The McDonalization of Society, Pine Forge Press, London 2004.
24 - Rousseau, J-J, The Social Contract, Penguin Books, London 1968.
25 - Russell, B, Why Men Fight, Routledge Classics, London 2010.
26 - ————, Power, Routledge Classics, London 1996.
27 - ————, History of Western Philosophy, Unwin University Books, London 1975.
28 - Sen, A, The Idea of Justice, Penguin Books, London 2009.
29 - ————, Identity and Violence, Penguin Books, London 2006.
30 - ————, Rationality and Freedom, Harvard University Press, Cambridge 2002.
31 - Sykes, A, The Rise and Fall of British Liberalism 1776–1988, Longman, London 1997.
32 - Walker, S, Shockwave: Countdown to Hiroshima, John Murray, London 2005.
33 - Wilson, B, What Price Liberty, Faber and Faber, London 2009.

المحتويات

المقدمة 5

كلمة شكر 11

الفصل الأول: مابعد العولمة: تحولات المصطلح 13

التوحش الثقافي 13

النشوة المجازية 18

العقلنة المأمولة 20

اليورو الأبيض/ التطهير الرمزي 21

الاحتقان 25

تحولات الاحتقان/ هجرة الوجع 28

انفجار لندن 31

الشائعات بوصفها بوصلة ثقافية 36

سرقة الديموقراطية...! 40

مابعد الشتاء 45

الفصل الثاني: السؤال الملون: الحرية أو الديموقراطية 51

نهاية الخصوصية 53

الشاشة الملونة 57

نظرية العدالة والمأزق الواقعي 59
معنى الحرية 60
الحرية البيضاء 63
الحرية الملونة 65
الثقافة بين البيضاء والملونة 68
التعددية الثقافية صناعةٌ لمابعد العولمة 70
المساواة ضد المساواة 73
الحرية أو الديموقراطية 76

الفصل الثالث: نظرية العدالة/ الوسطية 85
المقدمات الوسطية 85
المعنى الأولي للوسطية 89
الوسطية الانحيازية 91
المصطلح النظيف 96
نظرية العدالة 98
تأصيل مفهوم العدالة 102
نظرية الدولة 104
المصطلح الجديد 108

الفصل الرابع: الليبرالية الموشومة 115
الوشم الثقافي 115
الليبرالية الفلسفية 118
الليبرالية الجديدة 125
الحرية المخاتلة 130

إيجابية السلبي/ مقتل المساواة 139
المساواة/ تزييف المعنى 144
الصور الذهنية/ الصبغة النسقية 145
الانحراف السياسي/ ميلاد الحزبية 151
المعنى المريض 160
التفريغ المصطلحي 164
الليبرالية العربية 169
النموذج التداولي (السعودي) 173
المخاتلة الرومانسية 181
صناعة الصورة/ منطقة الفراغ الاصطلاحي 187

الفصل الخامس: الإنسان (شبه) الحر 195
ليس حراً 195
الحضانة النسقية 203
رأسمالية المعنى (اليد الخفية) 209
الكتلة الحرجة/ تشافز 216
التفاوضية الثقافية 225

المراجع 231
أولاً ـ المراجع العربية 231
ثانياً ـ المراجع الإنجليزية 233

كتب أخرى للمؤلف

1 ـ **الخطيئة والتكفير، من البنيوية إلى التشريحية**، النادي الأدبي الثقافي، جدة 1985، (الرياض 1989، طبعة ثانية) و(دار سعاد الصباح، الكويت / القاهرة، 1993 طبعة ثالثة) و(الهيئة المصرية العامة للكتاب 1997، طبعة رابعة).

2 ـ **تشريح النص، مقاربات تشريحية لنصوص شعرية معاصرة**، دار الطليعة، بيروت 1987.

3 ـ **الصوت القديم الجديد، بحث في الجذور العربية لموسيقى الشعر الحديث**، الهيئة المصرية العامة للكتاب، القاهرة 1987، و(دار الأرض، الرياض 1991، طبعة ثانية) و(مؤسسة اليمامة الصحفية، كتاب الرياض، الرياض 1999، طبعة ثالثة)

4 ـ **الموقف من الحداثة**، دار البلاد، جدة 1987 (الرياض 1992، طبعة ثانية).

5 ـ **الكتابة ضد الكتابة**، دار الآداب، بيروت 1991.

6 ـ **ثقافة الأسئلة، مقالات في النقد والنظرية**، النادي الأدبي الثقافي، جدة 1992، و(دار سعاد الصباح، الكويت / القاهرة 1993، طبعة ثانية).

7 ـ **القصيدة والنص المضاد**، المركز الثقافي العربي، بيروت / الدار البيضاء 1994.

8 ـ **رحلة إلى جمهورية النظرية، مقاربات لقراءة وجه أمريكا الثقافي**، الشركة السعودية للأبحاث، جدة 1994.

9 ـ **المشاكلة والاختلاف، قراءة في النظرية النقدية العربية وبحث في الشبيه المختلف**، المركز الثقافي العربي، بيروت / الدار البيضاء 1994.

10 ـ **المرأة واللغة**، المركز الثقافي العربي، بيروت / الدار البيضاء 1996 (طبعة ثانية 1997 عن الدار نفسها).

11 ـ **ثقافة الوهم، مقاربات عن المرأة واللغة والجسد**، المركز الثقافي العربي، بيروت / الدار البيضاء 1998 (طبعة ثانية 2000).

12 ـ **حكاية سحارة، حكايات وأكاذيب**، المركز الثقافي العربي، بيروت / الدار البيضاء 1999.

13 ـ **تأنيث القصيدة والقارئ المختلف**، المركز الثقافي العربي، بيروت / الدار البيضاء 1999.

14 ـ **النقد الثقافي، مقدمة نظرية وقراءة في الأنساق الثقافية العربية**، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء / بيروت 2000. (الطبعة الثانية 2001).

15 ـ **حكاية الحداثة في المملكة العربية السعودية**، المركز الثقافي العربي، بيروت / الدار البيضاء 2004.

16 ـ **نقد ثقافي أم نقد أدبي** (بالاشتراك مع عبد النبي اصطيف)، دار الفكر، دمشق (حوارات لقرن جديد) 2004.

17 ـ **من الخيمة إلى الوطن**، دار علي العمير، جدة 2004.

18 ـ **الثقافة التلفزيونية، سقوط النخبة وبروز الشعبي**، المركز الثقافي العربي، بيروت / الدار البيضاء، 2004.

19 ـ **القبيلة والقبائلية أو هويات مابعد الحداثة**، المركز الثقافي العربي، بيروت / الدار البيضاء 2009.

20 ـ **الفقيه الفضائي (تحول الخطاب الديني من المنبر إلى الشاشة)**، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء / بيروت 2011.

21 ـ **اليد واللسان / القراءة والأمية ورأسمالية الثقافة**، المجلة العربية، الرياض 2011 (طبعة ثانية: المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء / بيروت 2012.

22 ـ **الجهنية (في لغة النساء وحكاياتهن)**، نادي مكة الأدبي، مكة المكرمة 2012، (الانتشار العربي، بيروت 2012).

❋ كل الكتب موجودة على موقعي الإلكتروني: alghathami.com